جلد دوم

ادیان و مکتبهای فلسفی هند



داریوش شایگان

بها: دورهٔ دوجلدی

شمارهٔ ثبت کتابخانهٔ ملی : ۸۵۹-۳۷/۳/۲۰

ادیان و مکتبهای فلسفی هند

ادیان و مکتبهای فلسفی هند

تألیف

داریوش شایگان

جلد دوم

مؤسسهٔ انتشارات امیرکبیر
تهران، ۲۵۳۶

مؤسسهٔ انتشارات امیرکبیر

شایگان ، داریوش
ادیان ومکتبهای فلسفی هند (جلد دوم)
چاپ اول: ۱۳۴۶
چاپ دوم : ۲۵۳۶
چاپ : چاپخانهٔ سپهر، تهران

فهرست مطالب

فصل دهم

شش مکتب فلسفی برهمنی

چنانکه درفصل مربوط به‌دورهٔ حماسی مذکور شد، دوره حماسی آغازتحولات شگرفی در تاریخ فلسفه و آئین هندو بوده است. آئین بودا، کیش جین، «بهاگاواتا» «پاشوپاتا»، و غیره در همین دوره پدید آمدند. علوم نظری و معارف فلسفی و عقلی از دیرباز در سرزمین کهنسال هند ظاهر شدند و ابتدا چون دانه‌ای بس‌لطیف نمایان گردیدند وبتدریج ریشه دوانیدند و به‌مراقبهٔ مداوم و پاسداری خستگی‌ناپذیر یک سلسله از حکما، و عرفای بزرگ، نهالی تنومند و سایه گستر شدند. اولین عقایدجهانشناسی مکتب «سانکهیا» در اوپانیشادهای متأخر و گروهی‌از «پوراناها» و «مهابهاراتا» مشهود است. قواعد شیوهٔ استدلالی که بعدها بصورت مکتب «نیایا - دارشانا» ظاهر شد، در مباحثات و مجادلات حکمای پیشین بکار می‌رفت. درک متون ودائی که در این دوره، تقدسی تزلزل ناپذیر یافته بود، و سرآمد ادبیات مقدس هند بشمار می‌رفت دشوار گردید، و نیازی برای تعبیر لغوی و تمثیلی آن احساس شد.

مکتب «می‌مانسا» (mīmāṁsa) که وجه تسمیه آن تعمق و تعقل است، برآن شد که آثار کهن «وداها» و «براهماناها» را تأویل کند. قسمت مراسم عبادی (pūrva) این‌آثار یعنی چهارگروه «سامهتیا» (saṁhitā) و «براهماناها» که مبتنی برآئین نیایش بود، درقلمرو مکتب «پوروامی‌مانسا» (pūrva mīmāṁsa) درآمد و قسمتهای دیگر آن (uttara) که رساله‌های «اوپانیشادها» را دربر داشت[1] وعلم

---

۱ - مراد از «می‌مانسای اول» و «می‌مانسای بعدی» اشاره به تقدم زمانی نیست. بلکه این تقدم منطقی است.

توحید ومعرفت برهمن را می‌آموخت، معروف به «اوتارامی‌مانسا» (uttara mīmāṃsa) شد و این دو را بترتیب « پوروامی‌مانسا » و « اوتارامی‌مانسا » نام نهادند. ولی چون معرفت برهمن به « اوپانیشادها » اختصاص یافته است و این رساله‌های کهن آخر« ودا » را تشکیل می‌دهند ودرحکم مغز و هستهٔ فلسفیِ کتب منزل محسوب می‌شوند ، لفظ « ودانتا » (vedānta) یا پایان ودا بدانان اطلاق گردید.

اولین واژه‌ای که در تاریخ فلسفهٔ هند بهرنوع علم نظری وتحقیقی ومخصوصاً به‌این علوم نظری و عقلی تعلق گرفته،واژهٔ « آنویکشیکی‌ویدیا» (anvīkṣikī - vidyā) است که برای اولین‌بار در رسالهٔ « سیاست نامه » (artha s'astra) ، « اثر کوتیلیا » (Kauṭilya) (قرن سوم پیش از میلاد) منعکس گردیده است. این لفظ اصولاً اشاره به علمی بود که براساس استدلال و منطق راهی برای توضیح حقایق عالم جستجو می‌کرد. ولی بعدها چنانکه در کلیات فصل « نیایا » خواهد آمد، این کلمهٔ مترادف‌با « تارکاشاسترا » (tarka s'astra) یعنی علم‌مبنی برشیوهٔ استدلالی گردید و مفهوم کلی‌خودرا از دست داد و واژهٔ‌جدید «دارشانا»(dars'ana) جایگزین آن شد.

« دارشانا » از ریشهٔ « دریش » یعنی دیدن ($\sqrt{}$drs') مشتق گردیده است. « دارشانا » در واقع افُق مخصوص دیدما ازواقعیت است، بعبارت دیگر، دیدی است که مااز یک جنبهٔ واقعیت داریم. «دارشانا»رامی توان ازلحاظی به‌معنای‌آئین‌فلسفی دانست ، چون هر « دارشانائی » بمنزلهٔ یک واحد مجزائی است که درآن افکار و آراء طبق نقشه‌ای‌خاص تنظیم شده وسازمان یافته‌اند. ولی گفتن اینکه«دارشانا»سیستم فلسفی است چون فلسفهٔ ارسطو ، افلاطون ، کانت و هگل ، سخنی است گزاف‌آمیز و دور ازواقعیت، زیرا فلاسفه وحکمای مغرب زمین همواره در شیوهٔ تتبع وموضوع تحقیق خود، بساط نوی می گسترانند و عقاید پیشینیان را منقلب می‌سازند و سعی می کنند که مدتی چند توجه‌عصررا به‌اندیشهٔ‌خود معطوف بسازند ولی براثرپیشرفت زمان، نفوذ اندیشهٔ آنها روبکاهش می‌رود وچه‌بسا عقیم می‌شود و افکار و تتبعات

جدیدی جایگزین آن می گردد و هرمکتب ومشربی در تاریخ فلسفهٔ غرب ، درحکم حلقهٔ جدیدی در رشتهٔ تفکرات پیشینیان است و هریک از حکما مدعی است که تحقیقات فلاسفهٔ سلف راتکمیل می کند واساس حکمت وفلسفه‌را دگرگونه می‌سازد، و فصل نوی در تاریخ فلسفه می گشاید.

آنچه درفلسفهٔ غرب بیش ازهرچیز نحوهٔ تفکری را مشخص و متمایز می‌سازد نام حکیم و فیلسوفی است که بدان منسوب است ، یعنی فیلسوفی که بعد از غور و بررسی درآثارمتقدمان، نتایجی چند برمی گیرد ونظام جدیدی در فلسفه ابداع می کند که زائیده و بارآوردهٔ اندیشهٔ خود اوست. ولی «دارشانا»های هندی علیرغم جوانب متنوع خود، جریاناتی هستند پیوسته و مستمر که از منشأ[۴] خاصی بوجود آمده‌اند و به همت و تتبعات یک سلسله از دانشمندان اغلب گمنام وناشناس پرورش یافته و طی قرون متمادی صورت قاطعی پذیرفته‌اند، بدون آنکه از مسیر اصلی خود منحرف شوند یا خللی دراصول اساسی و هیأت تزلزل ناپذیر آنان پدیدآید.

« دارشانا » بااینکه بظاهر مکتب فلسفی یکپارچه و کاملی جلوه می کند ، مع‌الوصف درقالبی متحجر و منجمد قرارنمی‌یابد و راه رابرای تحقیقات مکاتب دیگر باز می گذارد. « دارشانا » در حکم پله‌ای است که ما را برای مشاهده و کشف مراتب بالاتر آماده و مهیا می‌سازد. من باب مثال « وی شیشیکا » که جنبهٔ تحلیلی واقعیت‌های عالم را بررسی می کند طبیعیات را تا عناصر خمسه تجزیه و تحلیل می کند و بشرح مقولات ششگانه یعنی جوهر و عرض و فعلیت و غیره می‌پردازد. « سانکهیا» بالعکس دیدی بغایت ترکیبی از واقعیت جهان دارد و مبتنی برتضادو اصل پوروشا وپراکریتی است که دو اصل جهانشناسی بشمار می‌آیند وهمهٔ مراتب هستی و درجات آفرینش تا عناصر پنجگانه که اصول جهان طبیعی است ، در قلمرو بررسی آن جای دارد. « یوگا » نظری است عملی از فنون ریاضت و طریق تزکیهٔ نفس وخاموشی و انهدام امواج و مراتب ذهنی که از دیرباز میان زهاد و مرتاضین آن سرزمین کهن متداول گشت و بعدها بصورت قواعد و آداب « یوگا » در رسالهٔ

« پاتانجالی » منعکس گردید. «یوگا» با اینکه «دارشانائی» مستقل است معذلک هم‌بستگی نزدیکی با « سانکهیا » دارد و اصول بیست و پنجگانه آن مکتب را می‌پذیرد. « یوگا » درواقع طریقی است عملی برای احتراز از آلایشهای جهان و برگزیدن راه ممتازجهت وصول به‌درجه الوهیت (is'vara) وگریز از دائره‌بازپیدائی و همچون طریق ریاضت، راه مشترک کلیهٔ مکاتب فلسفی هند است.

« ودانتا » که معرف تعلیمات « اوپانیشادها » است موسوم به‌معرفت به‌خود (ātmā vidyā) و معرفت برهمن است (brahma vidyā) . « ودانتا » می کوشد تا با طرد و نفی ماسوای حق، به‌جنبهٔ لایتناهی و بعد تنزیهی آئین آتمان واصل گردد و بهمین جهت ازسرحد تعین وجودی نیز تجاوز می کند و دیده بعالم برهمن نامتناهی که مقام تنزیهی ذات و سلب صفات ثبوتیه و سلبیه است، می گشاید.

مکاتب ششگانهٔ برهمنی را بدو نحو می‌توان بررسی کرد : یکی از لحاظ سیر وتکامل تاریخی، و دیگری آنست که مانند گروهی از محققین هندو ، جمله پدیده‌های معنویت هندو را درمتن سنت خلل ناپذیرآئین هندو (sanātana dharma) تعبیر کنیم و به‌تاریخ و سیر زمان و تکامل عقاید، اعتنائی نداشته باشیم و کلیهٔ شئون معنویت هندو راتجلیات حقایق منُزلِ ودائی بپنداریم ومعتقد باشیم که ریشه‌های این حقایق ازلی از آغاز در « وداها » بوده است و فقط طی ادوار بعدی است که شُعب علوم ازیکدیگر جدا می‌شوند و به‌ترتیب هریک بصورت مستقلی درمی‌آید. یعنی علومی که در دامن دین هندو تکوین و بسط یافت ، هریک مرتبه‌ای از مراتب هستی را موضوع تحقیق خود قرار می‌دهد و تناقضی با علوم دیگر ندارد ، زیرا گرچه نظر و موضوع در علوم متفاوت است ولی رابطهٔ آنها براساس یک سلسله مراتبی است که‌آنها را بهم‌می‌پیوندد و هریک را پله‌ای برای وصول به‌علم بعدی قرار می‌دهد و ریشهٔ همهٔ علوم درکنه « وداها » مستتر است.

در این صورت می‌توان گفت که مکاتب ششگانه هندو قائم به «وداها» است و بین آنها نمی‌توان نظام توالی‌ای قائل شد و برتری و الویت یکی بر دیگری را

نمی‌توان حمل برتقدم زمانی یکی بردیگری کرد. بدیهی است که در چنین دیدی مسألهٔ تاریخ پیدایش و تکامل و تأثیر مکاتب مختلف در یکدیگر مطرح نیست، بلکه طبقه‌بندی این مکاتب در خط طولی وجودی در نظر گرفته شده، که بواسطهٔ آن کلیهٔ تجلیات معنویت هندو طبق سلسله مراتب استواری بهم پیوسته و بر اساس نظام تزلزل ناپذیری پایه گذاری شده است.

حال اگر سیر تاریخی این شش مکتب را در نظر بگیریم می‌بینیم در آغاز دورهٔ حماسی، مکتب های فکری نمایان می گردند: نخست بصورت معتقداتی پراکنده ظاهر می‌شوند که گروهی درداخل نظام برهمنی است و پاره‌ای درحاشیهٔ آن است. این آراء بموازات مکاتب غیرمتشرعی همچون آئین بودائی و جین، بسط و ترویج می‌یابد. از شروع قرن دوم میلادی که آغاز دورهٔ «سوتراها» است، مطالب مندرجه در این آئین های مختلف آنچنان دامنه‌دار می‌شود و چنان تأثیری در منطق والهیات و طبیعیات می کند که لازم نمود رئوس مطالب این معتقدات را در رساله‌های بخصوص که متشکل از سوره‌های بسیار کوتاه (sūtra) است محفوظ بدارند و بقالب الفاظ موجز ومختصر بریزند. این نحوهٔ خاص نگارش که در نهایت ایجاز و اختصار مطالب مهم فلسفی‌را بیان می کرد، متداول گشت و سایرحکماء بدان اقتداء کردند و ادبیاتی بس بدیع و ارزنده در این زمینه برساختند.

اما ازسوی دیگر چون این آثار کوتاه و مرموز بدون شرح و تفسیر مفهوم نمی‌شد، رسالات وتصنیفات بسیاری نیز برای توضیح و تشریح مندرجات آن نگاشتند و بالنتیجه سرمایه‌ای شگرف از اصطلاحات فنی و فلسفی و عبارات دقیق و ظریف دربارهٔ علوم عقلی پدیدآمد و رفته‌رفته، براثر مقابله آرای متضاد و برخورد مکاتب رقیب وبحث ومجادله‌بین ارباب تحقیق، مخصوصاً مکاتب بودائی، شیوهٔ استدلالی و انتقادی ظاهر شد و قواعد قیاس و طرق گوناگون استخراج حقیقت و نحوهٔ وصول بآن، و بحث در بارهٔ مراتب ادراك و فرضیهٔ ایجاد شناخت، در کلیهٔ شئون علوم عقلی رخنه کرد و در دورهٔ «اسکولاستیک» فلسفهٔ هند که مشحون به آثار مفسران

بزرگ است و تاریخ آغاز آن تقریباً همزمان با دورهٔ « سوتراها » است ، حکما و مفسران بزرگ از قبیل « شانکارا » ، « کوماریلا » ، « رامانوجا »، « واچاسپاتی »، « اودایانا » و « ویجنیانابهیکشو » برخاستند و با ظهور این حکمای ارزنده، کیش بودائی که در بدو امر دعوتی زاهدانه و بی‌تکلف در مقابل مراسم قشری و متحجر آئین برهمنی بود و براساس رهبانیت بنا شده بود ، متزلزل گشت و علمداران دو مکتب « می‌مانسا » چون « کوماریلا » و « شانکارا » علم قیام علیه آن برافراشتند و درهم شکستن آئینی که سندیت آسمانی « وداها » را نمی‌پذیرفت و جوهر ثابت « اوپانیشادها » را انکار می کرد از هیچ همتی فروگذار نکردند.

تعیین دقیق تاریخ پیدایش این مکاتب کاری است بسیار دشوار ، قدر مسلم این است که نخستین کوشش برای تفحص و تجسس در ماهیات اشیاء و کائنات برای اولین بار در « اوپانیشادها » ظاهر شد ، ولی بدون تردید ، در محافل خارج از نظام برهمنی نیز این روحیهٔ تحقیق و تتبع طلوع کرده بود. بودا صحبت از شصت و دو مکتب غیر متشرع و ملحد می کند که درآن هنگام موجود بوده است. احتمال می‌رود که فلسفهٔ هندو از میان عرفا و سرایندگان « اوپانیشادها » برخاسته باشد که برای رد وانتقاد عقاید ملاحده به‌مباحثات ومجادلات فلسفی تن درمی‌دادند و می کوشیدند معتقدات غیر برهمنی را درهم بکوبند.

« می‌مانسا » در آغاز برای تفسیر و تأویل تکالیف و وظائف ودائی پدید آمده بود ولی بعدها بدوگروه تقسیم شد و اختلافات بین مفسرین مراسم عبادی و متصوفین که درماهیت برهمن غور و بررسی می کردندآنچنان دامنه‌دار شد که منجر بدو مکتب جدا یعنی « کارما می‌مانسا » و « اوتارامی‌مانسا » گردید.

« سانکهیا » ، « ودانتا » ممکن است در آغاز یکی بوده باشند و درگروهی از «اوپانیشادهای» متأخر و «پوراناها» وجه تمایز قاطعی بین «سانکهیا» و «ودانتا» دیده نمی‌شود. گلاسناپ[1] معتقد است که « سانکهیا » در آغاز اصل یکتاپرستی را

---

۱ - H. de Glasenapp : *La philosophie indienne*, Paris, 1951, p. 114

می‌پذیرفته است ، ولی هنگامی که مبحث تکثر ارواح جایگزین مفهوم یکتاپرستی شد این دو مکتب از هم جدا گردیدند و هریک بصورت مستقلی درآمد[۱] .

« یوگا » چنانکه گفته شد طریق ریاضت و فن ضبط حواس و توجه به اسرار دوران و طریق عملیِ مشترک بین همهٔ مکاتب فلسفی هندی بوده است ، ولی هنگامی که سازمان دهندهٔ معروف این مکتب، حکیم شهیر « پاتانجالی » مبانی آنرا بصورت « یوگاسوترا » تدوین و تنظیم کرد و اصول «سانکهیا» را پذیرفت ومفهوم وجود یگانه یعنی«ایش‌وارا»(is'vara) رابدان افزود، «یوگا»نیزبصورت «دارشانا»ئی مستقل ظاهرگردید.

تعیین دقیق تقدم یا تأخر این مکاتب نسبت به‌یکدیگر هنوز آشکار و روشن نشاه است این مکاتب همواره از یکدیگر یادمی کنند. یوگا، سانکهیا را می‌پذیرد. « وی‌شیشکا » هم سانکهیا و هم یوگا را قبول دارد. « نیایا » اشاره به ودانتا و سانکهیا می کند. ولی آنچه مسلم‌است این است که بین‌این مکاتب وجوه مشابهتی هست و صفات مشترکی درنحوهٔ تفکر هندی موجود است که کلیهٔ مکاتب ششگانه هندو حتی آئین بودائی و جین نیز بدون قید و شرط پذیرفته‌اند.

---

۱ - تاریخ پیدایش‌آئین « سانکهیا » در فصل « سانکهیا » به‌تفصیل مورد بحث قرار گرفته است.

فصل یازدهم
منطق یا « نیایادارشانا »

کلیات

« نیایا » (nyāya) از ریشهٔ « نی » (√nī) به معنی رفتن مشتق گردیده است. این ریشه از سوی دیگر با ریشهٔ « گام » (√gam) یعنی رفتن برابر است « ونیایا » از لحاظ اشتقاق لغوی با « نیگاما » (nigama) که به معنی قیاس منطقی آمده ، یکی است.

درحالیکه مکاتب دیگر هندی چون « سانکهیا » ، «یوگا» و « ودانتا » جهان را بصورت واحد وجامعی مورد استقصاء قرار داده وقواعد کلی آنرا بررسی کرده‌اند، مکتب « نیایا » و « وی شیشیکا » نمایندهٔ جنبهٔ تحلیلی فکر هندی است. این دو مکتب که بعدها بصورت واحد جلوه کردند ، با توسل به شیوهٔ استدلالی و سلوك عقلی ومنطقی ، خواسته‌اند مکاتب فلسفی بودائی را که جوهرثابتی در پس عوارض گذرنده‌عالم نمی‌یافتند وهمه‌چیزرا زائیدهٔ سلسله‌پدیده‌های بی‌بودو دوام می‌دانستند، درهم بشکنند و مآخذ معلومات را حس و تجربه بدانند و هم واقعیتهای ذهنی را بپذیرند و هم‌واقعیتهای عینی‌را . این دو مکتب معتقداند هرآنچه که از کتب‌آسمانی یا آثار فرزانگان کهن چون میراث برای ما مانده ، می‌بایستی مورد تتبع و تحقیق قرارگیرد و هرآنچه در خور عقل ومنطق است ، و به مباشرت آنان درك می گردد، پذیرفته شود.

احتمال می‌رود که آغاز این روش استدلالی را بتوان درمباحثات ومجادلات متقدمین که برای تعبیر و تأویل الفاظ واستعارات ودائی به‌جر و بحث می‌پرداخته و افکار و آراء خویش‌را بایکدیگر مقابله می کرده‌اند ، یافت. دیرینه‌ترین واژه‌ای

که به‌علم منطق منسوب است کلمهٔ « آنویکشی کی » (ānvikṣikī) است که بمعنی تتبع انتقادی و تحقیق‌آمده و در رسالهٔ « سیاست‌نامه » (artha s'astra) ، « کوتیلیا» (Kauṭilya) منعکس شده است. البته باید خاطرنشان ساخت که این لفظ در بادی امربه کلیهٔ روشهای تحقیقی اطلاق می‌شده، اما هنگامی که « گوتاما » (Gautama) قواعد روش‌استدلالی را تدوین کرد، و به‌رشتهٔ تحریر درآورد ، لفظ «آنویکشی کی» مترادف روش سلوك تحلیلی گردید و مفهوم کلی خود را که تا آن هنگام به کلیهٔ شئون علوم نظری و عقلی تعلق می‌گرفت از دست داد و به‌قواعد منطق اختصاص یافت.

تاریخ تدوین‌سوتراهای «گوتاما » روشن نیست و عقاید و آراء متباینی دراین باب موجود است. «یاکبی» معتقد است که این رساله دو قسمت مجزائی را شامل بوده که یکی مربوط به‌قواعد کلی منطق است و دیگری مشتمل برمبانی و موازین حکمی و مابعدالطبیعی است. به‌نظر خاورشناس آلمانی قسمت دوم الحاقی است و طی قرون ، به‌متن اصلی مزید شده تا مکتب «نیایا» را بصورت آئین کامل فلسفی جلوه دهد[1].

محتمل است که قسمتهای متقدم این رساله (سوتراها) متعلق به سدهٔ سوم پیش از میلاد باشد، درحالیکه قسمتهای متأخرآن در اوائل دوران میلادی تحریر شده است. در بارهٔ نحوهٔ پیدایش این‌علم‌چنانکه متذکر شدیم، باید تصور کرد که مباحثات جدلی علمای پیشین و همچنین بحث در اطراف تفسیر و تعبیر متون ودائی و مراسم قربانی که ازجمله وظائف مکتب « می‌مانسا » بوده است سهم بسزائی در تکوین آن داشته و مؤلف « نیایاسوترا» یعنی « گوتاما » فقط نظام دهندهٔ این‌اصول بوده و نه بانی آن. وی مانند ارسطو این‌عقاید را جمع‌آوری کرد و صواب را از خطا

---

۱ - H. Jacobi : *The Early History of Indian Philosophy*, Indian Antiquary, 1918.

تمیز داد و شالودهٔ شانزده مقولهٔ شیوه استدلالی را که مراحل و مراتب پی درپی وصول به‌شناخت است، پی ریزی کرد.

به نظر «واتسیایانا» (Vātsyāyana)، «نیایا» قواعد کلی مربوط به وصول به واقعیت را بررسی می کند، زیرا شامل مباحثات جدلی، نحوهٔ وقوع معرفت، شناخت و تکوین ادراک، قواعد منطق و حکمت و الهیات است و جنبهٔ استدلالی و تحلیلی «نیایا» که بدون شک صفت ممیزه این مکتب است، مربوط به کشف قواعد صحیح استدلال و استخراج حقیقت و اخذ شناخت درست است و بهمین جهت آنرا «پرامانا شاسترا» (pramāna s'astra) یا قواعد مربوط به شناخت صحیح می گویند.

«نیایا» نه فقط درطرق گوناگون وصول به‌علم و معرفت غور می کند، بلکه قواعد مربوط به رسیدن بآنرا نیز بصورت قوانین و براهین محکم و استوار بنیان می کند واساس مباحثه و درست اندیشیدن راعرضه می‌دارد تااندیشه و فکر ازطریق صواب منحرف نشود و به کنه ماهیت اشیاء و اصل گردد و مقبول طباع نکته سنج و برهانی شود و چون هر اندیشه‌ای پیش از اثبات دلائل و براهین، گمانی بیش نمی‌تواند بود و آدمی کشش شدیدی بسوی خیالبافی و پریشان اندیشی دارد، از این رو «نیایا» کوشیده، که هرقضیه وحکم را بدلیل وعلتی مدلل بسازد وبه‌برهانی بیاراید وبا کمک چهار مأخذ شناخت، یعنی ادراک، استنتاج، مثال و علم لفظی، شک و تزلزل رأی را از ذهن آدمی دور بسازد و راه‌های امینی در دسترس همگان بگذارد.

علم شناخت و معرفت بنا به «نیایا» شامل چهار شرط است که عبارتند از: ١- داننده یا عالم که در حکم اصل فاعل این شناخت است (pramātr)، ٢- موضوع شناخت یاشیء معلوم و یا چیزی که علم و معرفت بدان متوجه است (prameya)، ٣- شناخت و معرفتی که از برخورد عالم و معلوم مستفاد می‌شود (pramiti)، ٤- وسائل شناختن که منجربااین معرفت وشناخت می گردد (pramāna). «واتسیایانا» (Vātsyāyana) در تفسیر خود بررسالهٔ «نیایاسوترا» می گوید: «نیکی مطلق هنگامی

تحقق می‌پذیرد که انسان بدرستی به: ۱- ماهیت آنچه که باید حذف گردد (رنج و نادانی)، ۲- آنچه که باعث انهدام رنج می گردد (دانائی) و ۳- آنچه که شناسائی‌اش این رنج را از میان می‌برد (یعنی رساله های فلسفی)، واقف گردد. هدف ممتاز، همین نیکی مطلق است[1].

فلسفهٔ هند چنانکه شهرت یافته فقط اعراض از دنیا و خلوت گزینی و صومعه نشینی بی‌حاصل نیست و این قوم هیچگاه استدلال ومنطق را فدای خیالبافی نمی کند و همواره می کوشد تاآنجائی که امان است بدان متکی باشد. مقولات شانزده گانهٔ «گوتاما» ، استدلال فلاسفهٔ جدلی چون « شانکارا » و «ناگارجونا» ، نمونه ومعیار خوبی از طبع نکته سنج واندیشه موزون و فکر معتدل آنها است و اگر گاهی شهپر تیز پر عرفان بال و پر می گشاید و اوج بسوی جهان لاهوتی می گیرد و اندیشه به حرارت ذوق و شوق عرفانی برافروخته می‌شود و رشتهٔ پندار را می گسلد و انسان بنور دیدهٔ درون، چشم به‌عوالم لایتناهی می گشاید ، علتش همان عجز و ناتوانی دستگاه مدرک آدمی است و واقعیتی است بس شگرف و وصف ناپذیر ، که فقط آن هنگام رخ می‌نماید که انسان نفس امارهٔ خود را بمیراند و پلیدیهای تن و روان را بزداید و منازل سیروسلوك را طی کند ، و عقل و استدلال که تا آن هنگام وی را بسوی مقصد راهبر بود ، و وسیله‌ای بیش برای وصول به مطلوب نبود ، درانتهای این سفر، بامطلوب یکی می گردد و در پایان راه ، نه‌عقلی می‌ماند و نه استدلالی.

نجات و آزادی ، هدف کلیهٔ مکاتب فلسفی هند ، چه مکاتب استدلالی و « رئالیست » و چه مکاتب « ایده‌آلیست » بوده است. فلسفهٔ هندی، هیچگاه وسیله را با هدف یکی ندانسته و عقل را فقط وسیله‌ای برای نیل به‌مقصود مطلق که گریزورهائی از زندان عقل و بند محدودیت حیات است بحساب آورده است و این نحوهٔ مخصوص تفکر از خلال رساله های مختلف به‌وضوح برمی‌آید.

---

۱ - *Nyāya bhāṣya*, I, ۱۱

آثار مربوط به نیایادارشانا

مهمترین اثراین مکتب رساله‌ای معروف به «نیایاسوترا» (nyāya sūtra) است که به «گوتاما» (Gautama) منسوب است «گوتاما» به «آکشاپادا» (Akṣapāda) نیز شهرت یافته است، معنی این لفظ مرکب یعنی «آنکس که به‌پاهای خود می‌نگرد». به‌نظر «گلاسناپ» وجه تسمیه این صفت احتمال دارد این باشد که این متفکربلیغ،آنچنان دراندیشهٔ خویش غوطه‌ور بود، که هنگام راه رفتن عادت داشت به‌زمین دیده بدوزد[1]. دیرینه‌ترین تفسیری که براین رساله انشاء شد،اثر«واتسیایانا» است که به «واتسیایاناباشیا» (vātsyāyana bhāṣya) معروف است. «یاکبی» تاریخ نگارش این تفسیر معروف را در قرن سوم میلادی می‌داند.

«اودیوتاکارا» (Udyotakara) از حکمای بزرگ این مکتب است، وی تفسیری، بر تفسیر «واتسیایانا» تحریر کرد که به «وارتیکا» (vārttika) مشهور است. این حکیم در رسالهٔ دیگر خود که موسوم به «پرامانا ساموچایا» (pramāṇasamuccaya) است به نقد منطقیون بودائی علی‌الخصوص «دیناگا» (Dignāga)[2] پرداخت. «واچاسپاتی میشرا» (Vācaspati Mis'ra)[3] (قرن نهم میلادی)

---

۱ - H. de Glasenapp : *La philosophie indienne*, Paris, p. 1951, p. 188

۲- «دارما کیرتی» (Dharmakīrti) فیلسوف مشهور بودائی رساله‌ای بنام «نیایابیندو» (nyāya bindu) نوشت و در آن از «دیناگا» در مقابل انتقادات «اودیوتاکارا» سخت دفاع کرد. اصولاً مشاجرات قلمی و مباحثات بسیاری بین منطقیون هندی و بودائی صورت پذیرفته است. انتقادات متقابل باعث شد که طرفین شیوهٔ استدلالی و جدلی را تقویت کنند و در فن خود تبحر و مهارت بسیاری بدست آورند.

۳- «واچاسپاتی میشرا» ذوق نابغه‌آسائی داشت،این حکیم علاوه بر آثاری که در بارهٔ منطق نوشته،تصنیفات بسیاری نیز در بارهٔ سایرمکاتب فلسفی هندو تحریر کرده است، ازجمله رسالهٔ «بهاماتی»، که در بارهٔ فلسفه «ودانتا» است و رسالهٔ «سانکهیا تاتوا کومادی» که در بارهٔ فلسفهٔ «سانکهیا» است. بهمین سبب است که به او لقب «محبوب شش مکتب فلسفی» (ṣaḍdars'ananī vallabha) داده‌اند.

تفسیری بر تفسیر « اودیوتا کارا » نگاشت که به « نیایاوارتیکا تاتپارپاتی کا » (nyāyavārttikatātparyaṭīkā) معروف است. « اودایانا » (Udayāna) (قرن دهم) تفسیری بر تفسیر « واچاسپاتی » نگاشت که موسوم به « تاتپاریاتیکا پاری شودی» (tātparyaṭīkāpariṣuddhi) است ، و «واردامانا» (Varddhamāna) (قرن سیزدهم) تفسیری براثر«اودایانا» بنام«نیایانی باندا پرا کاشا» (nyāyanibandha prakās'a) تحریر کرد. درقرن شانزدهم میلادی «شانکارامیشرا» (S'ankara Mis'ra) تفسیرجدیدی براثر « اودایانا » انشاء کرد که به «نیایاتاتپاریاماندانا»(nyāyatātparyamanḍana) معروف است. در قرن هفدهم « وی شواناتا » (Vais'vanātha) تفسیر مستقلی بر « نیایاسوترا » نگاشت که به« وی شواناتاوریتی » (vais'vanāthavṛtti) موسوم است. حکیم دیگری معروف به «رادامو هانا» (Rādhāmohana) تفسیرمستقلی بر«سوتراها» تحریر کرد که معروف به« نیایاسوترا و یوارانا»(nāyasūtravivaraṇa) است.

در قرون وسطی آثار بسیار مهمی در این زمینه تحریر شد که یکی معروف به «نیایامانجاری» (nyāyamañjarī) اثر «جایانتا» (Jayanta) ، قرن نهم میلادی است. وی در این رساله به نقد مکاتب دیگر فلسفی هندی پرداخته و شالودۀ کار خودرا براساس چند بنداز « سوتراها » نهاده است. رسالۀ « نیایاسارا » (nyāyasāra) اثر « باسارواجنیا » (Bhāsarvajña) سیر کاملی در کلیۀ شئون این مکتب است. تصنیف معروف به« کوسومانجالی » (kusumāñjali) اثر « اودایانا » (Udayana) که نامش قبلاً مذکور شد ، مفهوم خدای یگانه « ایشوارا » (is'vara) را برای اولین بار ، وارد آئین « نیایا » کرده است. رساله های بسیار دیگری دراین باب تحریر شده که ذکر کلیۀ آنان در اینجا بی‌فایده است. در پایان به رسالۀ کوچک « تارکاباشا » (tarkabhāṣā) اثر « کشاوامیشرا » (Kes'avamis'ra) اشاره می‌شود. در این اثر، نظرات « نیایا » و « وی شیشیکا » تلفیق یافته و بصورت واحدی درآمده است. نگارنده چنانکه در فصل ادراک و شناخت دیده خواهد شد از این رساله استفاده کرده است.

آثار مکتب « نیایا » بسیار غنی است و حتی ذکر اسامی آنان نیز در این مختصر نمی‌گنجد. این شیوهٔ خاص حاشیه نویسی ، و تفسیر بر تفسیر نگاشتن ، مخصوص مکاتب فلسفی هندی است و گویای این حقیقت است که علماء ودانشمندان هندی از تقلید آثار پیشینیان و همچنین از تفسیر آثار متقدمان عاروابائی نداشتند و مراد آنها خود نمائی و خودستائی نبود و هیچ قائل نبودند که حتماً مکتب جدیدی و ابتکار نوی در زمینه‌ای بکر ابداع کنند ، یا مطالب ناگفته‌ای بگویند ، بلکه همت آنان غالباً براین امر مصروف شده که سنت مستمر و پیوستهٔ مکتبی را ادامه‌بدهند و خویش را در مقابل آئینی که بدان گرویده‌اند ، هیچ بپندارند و اگر چنین نمی‌بود، مکاتب فلسفی هندی به‌هزاران سوی پراکنده می‌شد و هزاران نحوهٔ تفکر متضاد ، شکفته می گردید و هر کدام از دریچهٔ خاصی حقایق عالم را معاینه می کرد و مشرب خاصی اتخاذ می‌نمود. چه بسا احتمال داشت افکار بکر و عقاید نوی پدیدارگردد و قالب بظاهر منجمد و جزمی این مکاتب از هم بگسلد و به حرکت درآید ، اما اگر سنت هندو را واحدی تجزیه‌ناپذیر ، تصور کنیم وآنرا بزعم خود هندوان شریعتی لایتناهی بحساب‌آوریم، آنگاه متوجه خواهیم‌شد که پراکندگی و درهم گسیختگیِ عقاید وآراء امکان نداشت، در سرزمین هند تحقق یابد وبایستی اذعان داشت که همت علمای هندی برای تکمیل و ترویج آئین پیشینیان علیرغم انجماد و احتجار ظاهری آن ، از هر لحاظ در خور ستایش و تحسین است.

مبانی مکتب نیایا

رنج جهانی - هدف مکتب « نیایا » مانند سایر مکاتب فلسفی هندی نجات و آزادی از گردونه بازپیدائی است. این نحوهٔ تفکر ، جنبهٔ اشتراکی تمام مکاتب نظری هندوان است و با اینکه « نیایادارشانا » مکتب وروش استدلالی و اصول و مبانی منطق است ، معذلک از این قاعدهٔ کلی مستثنی نیست. برای آنکه آزادی و نجات تحقق پذیرد در این آئین چون در دین بودا، باید سلسلهٔ عللی را که پدید

آورندۀ رنج و گمراهی‌است و آدمی را گریبانگیر چرخ بازپیدائی می کند، یکی پس‌از دیگری معدوم ساخت تا متعاقب آن خلاصی و رهائی حاصل شود.

نیایاسوترا می گوید: «رنج، تولد، فعالیت، دل بستگیها و علم نادرست (mithyājñāna) (علل گمراهی هستند) درصورت انهدام آنان یکی پس از دیگری (uttārotta-apāye)، وبسبب نابودیِ تسلسل(tadanantarāpāyāt)، رهائی ونجات (apavargah) بدست می‌آید»[1].

دراین تسلسل، علم‌نادرست ازدلبستگیها بوجود می‌آید ودلبستگیها ازفعالیت پدید می‌آیند و فعالیت از تولد، و تولد یعنی زایش دوباره و تولد ثانوی، چنانکه «نیایاسوترا» می‌افزاید: «حالت بعد از مرگ (pretyabhāvah) را باز پیدائی (punarutpattih) گویند[2].» اگر رنج‌جهانی ریشه کن می گردید گردونۀ باز پیدائی از حرکت بازمی‌ایستاد. یعنی اگر رنج معدوم شود و مبدأ وچشمه لاینقطع حیات فرو بنشیند، تولد ثانوی و بالنتیجه دلبستگیها و فعالیت و علم نادرست جملگی از میان خواهندرفت.

به‌نظر «نیایا»، «هدف مطلق(nihs'reyasādhigamah) از پی‌بردن به‌ماهیت واقعی (tattvajñānāt) شانزده مقوله، یعنی مأخذ شناخت (pramāna)، موضوع های شناخت (prameya)، شک و تردید(samsʼaya)، هدف (prayojana)، مثال و نمونه (drṣṭānta) عقیده ونظر(siddhānta)، اعضاء قیاسی‌منطقی (avayava)، روش‌استدلالی وجدلی (tarka)، تصدیق وتعریف قطعی (nirnaya)، قضیۀ بحثی یا اعتراض(vāda)، تنازع آراء (jalpa)، انتقاد بیهوده (vitāndā)، نیرنگ (chala)، سفسطه یا «شبه

۱- *N. S.* I, 1, 2
duhkhajanma pravrtti doṣamithyājñānānām uttarottarāpāye tadanantarāpāy-ādapavargah

۲- *N. S.* I, 1, 18
punarutpattih pretyabhāvah

دلیل» (hetvābhāsa) ، جواب بی‌ربط یا مبنی برشباهت وعدم شباهت ظاهری چیزها (jāti) ، و توبیخ و نکوهش یا سرافکندگی اهل مجادله (nigrahasthāna) تحقق می‌یابد[۱]» . « نیایا » معتقداست که باشناسائی درست این‌شانزده مقولهٔ منطقی،انسان حق را از باطل تمیز می‌دهد و به‌هدف مطلق که آزادی است نائل می‌آید. اینک به‌بحث در مآخذ شناخت می‌پردازیم.

مآخذ شناخت (pramāṇāni)

مآخذ شناخت برچهارقسم‌است وعبارت‌است از:ادراك (pratyakṣa) ، استنتاج (anumāna) ، قیاس (upamāna) و علم‌لفظی (s'abda)[۲]:

۱ - « ادراك آن شناختی است که از تماس مستقیم حواس با اشیاء بوجود می‌آید(indriya - artha - saṃnikars'a - utpannam) وغیرقابل انحراف(avyabhicāri) وتعیین‌شده (vyavasāya - ātmakam) و بی نام ونشان است (avyapades'yam)[۳] ».

برخلاف مکاتب «ایده‌آلیستی» هندی، چون « مادیامیکا » ، « یوگاچارا » و« ودانتا » که ادراك را، یامحصول یك توهم جهانی می‌دانند، یاآنرامصنوع ذهنی می‌پندارند و اعتباری بدان قائل نمی‌شوند ، « نیایادارشانا » تجربه و حس را معتبر می‌داند وآنرا کاملاً مطابق وموافق باموضوع ادراك تشخیص می‌دهد. مبحث ادراك بعداً به‌تفصیل روشن خواهد شد.

۲- استنتاج (anumāna) برسه‌قسم‌است (trividham)[۴] یکی سیرازعلت به‌معلول

---

۱ - *N. S.* I, ı, ı

۲ - *N. S.* I, ı, 3: pratyakṣānumānopamānas'abdāh pramāṇāni

۳ - *N. S.* I, ı, 4

indriyārthasaṃnikarṣotpannaṃ jñānamavyapades'yam avyabhicārin vyavasāyātmakaṃ pratyakṣam

۴ - *N. S.* I, ı, 5

است (pūrvavat) من باب مثال : اگر ابر ببینیم ، نتیجه می گیریم که باران خواهد آمد . دیگری سیر از معلوم به‌علت است (s'eṣavat) مثلاً : اگر رودخانه‌ای طغیان کرده باشد، نتیجه می گیریم که باران‌آمده است . سومی‌استنتاجی است که‌از مشاهدهٔ امور هم بسته و مشترك حاصل می گردد (sāmānyato dṛṣṭam) ، مثلاً : اگر دودی بر سر کوهستانی مشاهده کنیم،نتیجه می گیریم که در آنجا آتشی برافروخته‌اند .

۳ - قیاس وتشابه (upamāna) علم شیئی است (sādhya) که بر اثر تشابه‌آن باشیء دیگری که‌قبلاً دانسته شده‌بود(prasiddha - sādharmyāt) حاصل‌می گردد[۱] مثلاً : اگربشنویم که گاو شبیه گرازاست، موقع‌دیدن گراز، آن گفته‌را بیادمی‌آوریم و باتوسل به قیاس،نتیجه می گیریم که حیوانی که حال می‌بینیم بایستی گراز باشد .

۴- علم لفظی (s'abda)، علم‌حاصله از منبع‌موثقی‌است (āptopades'a)[۲]. منبع موثق به‌نظر «نیایا» امکان داردحکیم ومرشد و یا عارفی باشد (ṛṣi) یا شخص شریف و نجیب (ārya) یا یك خارجی (mleccha)[۳] .

اما علم لفظی دوگانه است (dvidhā)، زیرا موضوع آن امکان دارد مشهود باشد یا غیر مشهود[۴] . من باب مثال دستور طبیعی مبنی براینکه خوردن کره جسم‌را تقویت می کند ، حاکی از تجربه‌ایست که وی حضوراً مشاهده کرده و موضوع این علم لفظی مشهود است ، ولیکن موضوع ممکن است نامشهود باشد. مثلاً مرشدی به‌ما دستور می‌دهد که وظائف شرعی را مراعات کنیم و به قربانی و آئین نیایش بپردازیم تا در حیات اخروی رستگار باشیم. موضوع این علم لفظی، لااقل درقید این حیات نامشهود است.

---

۱ - *N. S.* I, 1, 6

prasiddhasādharmyāt sādhyasādhanam upamānam

۲ - *N. S.* I, 1, 7

۳ - *Vātsyāyanabhāṣya*, I, 1, 7

۴ - *N. S.* I, 1, 8

موضوع شناخت (prameya)

« نیایاسوترا » در تحلیل موضوع شناخت می گوید : « واقعیت باطن (ātmā)، جسم (s'arira) ، حواس (indriya) ، موضوع حواس یا محسوسات (artha) ، عقل (buddhi)، حس‌مشترك یانفس (manas) ، فعالیت (pravrtti) ، دلبستگیها(dos'a)، حالت بعداز مرگ (pretyabhāva) ، نتیجهٔ کردارپیشین (phala) ، رنج (duhkha)، ونجات (apavarga) ، موضوع های ادراكِ هستند[۱]» .

میل و تنفر و کوشش و رنج ومعرفت ازخصائص آتمان (روح) است[۲]. جسم (s'arira) قرارگاه (as'raya) حرکت و حواس است (ceṣṭa - indriya) [۳] عواطف و احساسات و خوشی و ناخوشی نیز درجسم قرار یافته‌اند.

حواس عبارت است از: بینی و زبان و چشم و پوست و گوش که از عناصر خمسه پدید می‌آیند[۴]. عناصر خمسه بدین‌قراراند : «خاك (prthivī)، آب (āpah) ، آتش (tejas) ، هوا (vāyuh) ، اثیر (ākās'a)[۵]» . « بو (gandha)، مزه (rasa)، صورت یا رنگ (rūpa) ، لمس‌پذیری (spars'a) و صوت (s'abda) کیفیات عناصر بوده و موضوع های ادراك (arthāh) حواس پنجگانه هستند»[۶]. بو موضوع ادراك بینی است

---

۱ - *N. S.* I, 1, 9

ātmas'arira - indriyārthabuddhimanahpravrtti doṣa pretyabhāvahphaladuhkhā - pavargāstu prameya

۲ - *N. S.* I, 1, 10

۳ - *N. S.* I, 1, 11

۴ - *N. S.* I, 1, 12

ghranarasanacakṣurtvaks'rotrāni indriyāni bhūtebhyah

۵ - *N. S.* I, 1, 13

prthivyāpastejo vāyurākās'amiti bhūtāni

۶ - *N. S.* I, 1, 14

gandharasarūpaspars'ah s'abdah prthivyādigunāh tadarthāh

و کیفیت ممیزه خاك است. مزه، موضوع ادراك زبان و کیفیت ممیزه‌آب است. رنگ، موضوع ادراك چشم و کیفیت ممیزه آتش است و لمس پذیری موضوع ادراك پوست و کیفیت ممیزه هوا است، صوت موضوع ادراك گوش و کیفیت ممیزه اثیر (ākās'a) است. مبحث عناصر و کیفیات در مکتب «وی شیشیکا» به‌تفصیل بحث خواهد شد.

یکی دیگر از موضوعات شناخت، عقل است (buddhi). «نیایاسوترا» می گوید: «عقل و فهم (upalabdhi) وشناخت (jñānam)، مترادف‌اند (anarthāntaram)»[1]. در بارهٔ حس مشترك یا نفس (manas)، نیایا می گوید: «خاصیت حس مشترك در این است که مانع این‌می‌شود که ادراکات گوناگون ناشی از اشیای محیط بما، درآن واحد (yugapat) و برسبیل مقارنه تحقق بیابند»[2]. ادراك دوشیء درآن واحد امکان ناپذیراست، ادراك فقط محصول تماس حواس بااشیاء نیست، بلکه دخالت حس مشترك نیز در حصول آن ضروری است. حس مشترك متشکل از ذرات است وبدینسان نمی‌تواند بابیش‌از یک شیء درآن واحداتصال بیابد، ازاین‌رو ادراکات ناشی از اشیاء، پی‌درپی و متوالی هستند و نه متقارن.

فعالیت (pravṛtti)، وآن نیروئی‌است که گفتار و ذهن وجسم رابکاربازمی‌دارد (pravṛtti - vāgbuddhis'arīrārambha)[3]. فعالیتها، سه گانه هستند و عبارت‌اند از فعالیت جسمانی و لفظی و ذهنی. فعالیتهای جسمانی یا خوب‌اند یا بد. فعالیتهای خوب شامل احسان ونیکوکاری وخدمت‌اند وفعالیت‌های بد شامل کشتن ودزدیدن و زنا هستند.

فعالیتهای خوب و بد لفظی، عبارتند از راستگوئی یا مطالب مفید گفتن و عفت کلام و قرائت متون مقدس. و فعالیتهای بدلفظی، دروغ و فحاشی و اهانت و یاوه‌گوئی و دشنامی را شامل‌اند.

۱ - *N. S.* I, 1, 15

۲ - *N. S.* I, 1, 16

۳ - *N. S.* I, 1, 17

فعالیتهای ذهنی نیز یاخوب هستند چون ترحم ، اعراض از طمع و آز وغیره و یا بد اند چون طمع و حرص و خبث طینت و غیره . . .

دلبستگیها (گناه) (doṣa)[۱] ، شامل تعلقات خاطر و نادانی و تنفراند. این دلبستگیهاخود، پدیدآورندهٔ فعالیتهای جدیدی‌هستند که منجربه‌خیر وشرمی گردند. حالت بعد از مرگ (pretybhāva) مربوط به‌مبحث بازپیدائی (punarutpatti) است. تولد، ارتباط وپیوستگی‌روح باعقل ونفس وحواس و جسم‌است، مرگ جدائی روح از جسم وحواس‌است، اما تأثرات کردار پیشین درجسم لطیف متمرکز می گردند و همراه با روح وارد قالب جدیدی می‌شوند و شخصیت و سرنوشت آدمی را تعیین می کنند. نتیجهٔ کردار (phala) ، نتیجه ایست که از فعالیتهای مختلف یعنی لفظی و جسمانی و ذهنی و دلبستگیها و اشیاء گوناگون سرچشمه می گیرد (pravṛttidoṣajanita - arthaḥ phalam)[۲] و خود ، پدید آورندهٔ خوشی و ناکامی و رنج وعذاب الیم‌است. رنج یعنی اسارت وسرگردانی (bādhana) در دائره بازپیدائی. کلیهٔ ارواح مادام که ازگردونهٔ حیات نگریخته‌اند ، در بند اعمال و عکس‌العمل متقابل‌محصورهستند. آزادی مطلق‌از رنج(atyanta - vimokṣaḥ) رانجات و رستگاری (apavarga) می گویند[۳].

این بود نظر اجمالی در بارهٔ موضوع های مختلف شناخت (prameya) حال به تجزیه و تحلیل چهارده مقوله که بیشتر مربوط به شیوهٔ عقلی و روش استدلالی است می‌پردازیم.

چهارده مقوله منطق

چهارده مقوله منطق و روش استدلالی بدین‌قراراند: ۱- شک ، ۲- هدف، ۳- مثال و نمونه ، ۴- عقیده ونظر ، ۵ - اعضاء قیاس منطقی، ۶- روش استدلالی

---

۱ - *N. S.* I, 1, 18

۲ - *N. S.* I, 1, 20

۳ - *N. S.* I, 1, 22

و جدلی ، ۷ - تصدیق و تعریف قطعی ، ۸ - قضیه بحثی ، ۹ - تنازع آراء ، ۱۰ - نیرنگ در بحث ، ۱۲ - سفسطه ، ۱۳ - جواب بی‌ربط ، ۱۴ - سرافکندگی و شکست بحث کنندهٔ مغلوب.

۱- شک و تردید (sams'aya) ،وآن عبارت از قضاوت مردود ومتناقضی‌است که ما دربارهٔ ماهیت واقعی اشیاء داریم. این تردید می‌تواند از ظهور و ارتباط نادرست کیفیات مشابه (samāna - dharma - upapatteh)[1] پدید آید. من باب مثال: در غروب گاه جسم بلند قامتی را می‌بینیم و در تعیین ماهیت آن مردد می‌مانیم و نمی‌دانیم که آن تیر برق است یاانسانی بلند قامت. این شک وتردید امکان دارد ازظهور کیفیات غیرمشابه (aneka - dharma - upapatteh) پدیدآید ومربوط‌به کیفیاتی باشد که هیچگونه ارتباطی باهم ندارند ومتناقض بایکدیگراند.

من باب مثال: اگر صوتی بشنویم، از خود سؤال کنیم که آیا آن ابدی است یا غیر ابدی. این دو کیفیت کوچکترین‌ارتباطی بایکدیگر ندارند زیرا کیفیت صوت نه قائم برانسان و حیوان است که فانی بوده و محکوم به‌زوال‌اند ونه قائم برذرات است که ابدی و جاودانی‌اند. پس کیفیات متناقض « ابدی بودن » یا « غیر ابدی بودن » درمورد صوت هیچگونه ارتباطی باهم‌ندارند وشک وتردید ایجاد می کنند. شک و تردید امکان دارد از شهادتهای متناقض لفظی (vipratipatti) پدید آید. من باب مثال: انسان فقط با مطالعهٔ تنها نمی‌تواند به‌ماهیت روح پی ببرد وبرای اثبات‌آن دلائلی چند اقامه کند وعقاید مکاتب فلسفی دراین‌باب متغایراند، گروهی می گویند که روح‌موجود است و پاره‌ای آنرا تکذیب می کنند ، واین‌عبارات متغایر شک و تردید ایجاد می کنند.

امکان دارد شک وتردید ازنامنظم بودن ادراکات‌ناشی شود (upalabdhi - avyavasthatah)، مثلاً: آب را درحوض‌ادراك می کنیم‌چه‌آب درآنجا موجود است

1 - N. S. I, 1, 23

و لیکن باز همان آب را در سرابی می‌بینیم که فاقد هر گونه واقعیت عینی است و این تناقض از نامنظم بودن ادراکات مستفاد می‌شود. احتمال می‌رود که تردید از نامنظم بودن عدم ادراک (anupalabdhi - avyavasthatah) پدید آید. مثلاً: آبی را که در گیاهان موجود است ادراک نمی کنیم و نه می‌توانیم آبی را ادراک بکنیم که در زمین لم یزرع غیر موجود است. در هردو صورت ادراک به‌حصول نپیوسته است و لیکن در مرحلهٔ اول آب موجود است و ادراک نشده درصورت دوم آب غیر موجود است و باز ادراک نشده[1].

۲ ـ هدف (prayojana)، و آن امری است که بموجب آن (انسان) به‌فعل می گراید (yam - artham - adhikṛtya pravartate)[2]. بعبارت دیگر هدف انگیزه‌ایست که از شک و تردید ناشی می گردد و بموجب آن انسان تصمیمی اتخاذ می کند و یا بسوی امری می گراید و یا از آن اجتناب می‌ورزد.

۳ ـ مثال و نمونه (dṛṣṭāntah)، وآن چیزی است که در بارهٔ آن خاص و عام نظر مشابه داشته باشند[3]، (buddhisāmya) یعنی مثال، باید جنبهٔ همگانی داشته باشد و هم به‌نظر عوام پسند افتد و هم به‌نظر استدلالیان.

مثلاً: دود از هرجائی که برخیزد آتشی درآنجا برافروخته‌اند. این مثال در آشپزخانه‌ای که در آنجا دود و آتش دوشادوش یکدیگر موجوداند برای عوام نیز مشهود است.

۴ ـ عقیده و نظر (اصول متعارف) (siddhānta)[4] چهارگونه تواند بود:

الف ـ عقاید وآرائی که همهٔ مکاتب فلسفی آنرا چون حقایقی منزل می‌پذیرند

---

۱ - *Ibid*.

۲ - *N. S.* I, 1, 24

۳ - *N. S.* I, 1, 25

laukikaparīkṣakā*nām* yasmimarthe buddhisāmya*m* sa dṛṣṭāntah

۴ - *N. S.* I, 1, 26

(sarvatantra - siddhānta)[1] مثلاً : عناصرخمسه وحواس پنجگانه را کلیهٔ مکاتب نظری ، اعم از طبیعی و مابعدالطبیعی قبول دارند .

ب - عقاید و آرائی که مکاتب مشابه می‌پذیرند ومکاتب دیگر از قبول آن امتناع می‌ورزند (paritantra - siddhānta) مثلاً : مکتب « سانکهیا » قانون علیت را مبنی براینکه معلول پیش از آنکه به‌فعل درآید در خود علت موجود و مستتر بوده (satkāryavāda) قبول دارد، درحالیکه مکتب «نیایا - وی شیشیکا» آنرا تکذیب می کند، یامکتب «می مانسا»(mīmāṃsa) مبحث اصالت صوت(s'abda - pūrvatva) را می‌پذیرد و سایر مکاتب آنرا رد می کنند .

ج - عقاید و آراء فرضی که پذیرش آنان مستلزم آن است که قضایای فرعی دیگررانیز قبول کنیم، زیرا این قضایای اخیر وعقاید فرضی با یکدیگرقرین ومتلازم اند (adhikaraṇa - siddhānta)[2] .

« واتسیایانا » درتفسیر این قسمت می گوید : « روح سوای حواس و حس مشترك است . زیرا قادر است که شیء واحدی راهم بمدد قوهٔ بصری ادراك کند و هم بکمك قوهٔ لامسه » . حال اگر این فرضیه پذیرفته شود ، ناگزیر قضایای دیگری نیز پذیرفته خواهند شد مانند اینکه بگوئیم حواس متعدد هستند و هرحسی محسوس خاصی را ادراك می کند و روح معلومات خویش را از طریق حواس بدست می‌آورد، وسرانجام جوهری که متمایزاز کیفیات خوداست می باید که قرارگاه واصل آنان باشد[3] .

د - عقاید و آرائی که مبتنی برملازمت‌اند یعنی شامل حقایقی هستند که بدون اقامهٔ دلیل وبرهان پذیرفته می‌شوند (abhyupagama siddhānta) بحث اینکه صوت ابدی است یا غیر ابدی مستلزم آنست که صوت را جوهر فرضی کنیم . حالت جوهر

1 - *N. S.* I, 1, 28

۲ - « نیایاسوترا » می گوید : «آنچه را که بعلت اثباتش (yat - siddhau) قضایای فرعی دیگری (anyaprakaraṇasiddhih) نیز باثبات می‌رسند ، قضیهٔ فرضی گویند» (adhikaraṇa siddhānta) . رجوع شود به : *N. S.* I, 1, 30

۳ - *Vātsyāyana bhāṣya* I, 1, 30

بودن صوت در چنین بحثی مستتر و واضح است و نیازی به‌اثبات و تأکید ندارد. یا بحث در بارهٔ الهیات مستلزم آنست که بحث کننده به‌مبدأ و معاد و خداوند معتقد باشد و بحث در این مورد مربوط بـه کلیات امور خواهد بود و نه مربوط به‌عدم یا وجود خداوند که در چنین بحثی بهرحال مستتر است.

۵ - اعضاء قیاس منطقی (avayavāh)، اعضاء یا ارکان قیاس منطقی عبارت‌اند از: قضیه (pratijñā)، دلیل (hetu). مثل (udāharaṇa)، اسناد واطلاق (upanaya)، و نتیجه (nigamana)[۱]

الف - قضیه‌امری است که باید معلوم شود. حکم: «کوه‌آتش گرفته‌است».

ب - دلیل (صغری). حکم: «چون دود ازکوه برمی‌خیزد».

ج - مثل (کبری). حکم: «هرآنچه که ازآن دود برخیزد آتش گرفته است مانند مطبخ».

حال مثل یا مثبت است یا منفی. مثل مثبت آنست که در آن نتیجه «ثابت شدنیِ» قضیه (tad - dharma - bhāvī) موجود باشد و با قضیه تشابهی داشته باشد ((sādhya - sādharmyāt)، چون بگوئیم هرآنچه که ازآن دود برمی‌خیزد آتش گرفته است[۲]. یا امکان دارد که نتیجهٔ «ثابت شدنی» قضیه درمثل وجود نداشته باشد و براثر عدم تشابه با قضیه عکس آن باشد (tad - viparyayāt - viparītam)[۳]. مثلاً: «هر آنچه که از آن دود برنخیزد آتش نگرفته است». مثال اولی مثبت است و با قضیه هم‌آهنگی و تشابهٔ کامل دارد، مثال دوم منفی است و با قضیه تشابه و هم‌آهنگی ندارد.

د - اسناد واطلاق (upanaya) حکم: «پس ازاین کوه دودبرمی‌خیزد» یا «کوه

---

۱ - *N. S.* I, 1, 32
pratijñāhetūdāharaṇopanayanigamanāni avayavāh

۲ - *N. S.* I, 1, 36

۳ - *N. S.* I, 1, 37

نیز چنین است» . «اسناد واطلاق با مثل مرتبط است(udāhara*n*āpeksa)ونتیجه ایست (upasa*m*hāra) که چنین و چنان بودن یا نبودن (tathā - iti, natathā - ítivā) قضیه را معلوم می کند [۱] » و برحسب آنکه مثال مثبت یا منفی است، اسناد و اطلاق نیز بهمانسان مثبت یا منفی خواهد بود. مثال مثبت : « هرآنچه که از آن دود برخیزد آتش گرفته است » . اسناد و اطلاق : « پس از این کوه دود برمی‌خیز » . مثال منفی : « هرآنچه که از آن دود برنخیزدآتش نگرفته است» . اسناد واطلاق : «پس کوه اینچنین نیست»، یعنی نه‌این که‌ازکوه دودبرنمی‌خیزد، پس‌چون دود برمی‌خیزد بایستی که‌کوه آتش گرفته باشد. اسناد واطلاق دراینجا عکس مثل است و «چنین بودن » یا « چنان نبودن » قضیه را معلوم می کند.

ه - نتیجه(nigamana)، وآن‌تکرارمجدد(punarvacana) قضیه (pratijñāyāh) است بعد از آنکه دلیل وضع گردید (hetvapades'āt) [۲] حکم : « پس کوه آتش گرفته است » .

پنج رکن قیاس منطقی را در مثال دیگری چنین می‌توان خلاصه کرد :

الف - قضیه : صورت غیر ابدی است.

ب - دلیل : چون بوجود آمده است.

ج - مثل : هرآنچه که بوجود آمده باشد مانند کوزه، غیرابدی است.

د - اسناد و اطلاف : صوت نیز بوجود آمده است.

ه - نتیجه : پس صوت غیر ابدی است.

۶ - **روش استدلالی و جدلی** (tarka)، و آن مبنی براینست که ماهیت واقعی

۱ - *N. S.* I, I, 38

udāhara*n*āpekṣastathetyupasa*m*hāro na tatheti vā sādhyasya upanayah

۲ - *N. S.* I, I, 39

hetvapades'āt pratijñyāyh punarvacana*m* nigamanam

شیئی را (tattvajñānārtham) که مجهول و نامعلوم است (avijñātatattva - artha) تعیین بنمائیم و خصائص متناقص آنرا طرد بکنیم[۱].

مثلاً: آیا روح ابدی است یا غیر ابدی؟ در اینجا ماهیت اصلی روح یعنی ابدی بودن یا غیر ابدی بودن آن مجهول است. اگر روح ابدی نبود نمی‌توانستیم آنرا پدید آورنده و دریابندهٔ جملهٔ اعمال و نتیجهٔ اعمال بدانیم و بگوئیم که روح در سلسلهٔ مراتب هستی سیر می کند و از قالبی به‌قالب دیگر در می‌آید و سرانجام از بند حیات آزاد می‌شود. اگر روح ابدی نبود نمی‌توانست محصول کردار پیشین را بردارد و از قالبی به قالب دیگر درآید، پس تصور اینکه چنین نیست و روح این مراتب را طی نمی کند، خطا است. از این رو باید پذیرفت که روح ابدی است. در این استدلال ماهیت واقعی روح را پس از رد ونفی صفات متناقض، تعیین کردیم[۲].

۷- تصدیق و تعریف قطعی (nirnaya)، و آن اطمینان از چیزی است (artha - avadhāranam) که پس از استماع بحث طرفین مخالف (pakṣa - pratipakṣābhyām) بدست می‌آید[۳].

۸- مباحثه (vāda)، و آن اتخاذ یکی از آراء طرفین است (pakṣapratipakṣa-parigrahah) آنچه که بدین نحو پذیرفته می‌شود، ابتدا بکمک پنج رکن استنتاج (pañcāvyava - uapannah) تجزیه و تحلیل می‌شود و بعد، از طریق مآخذ شناخت معاینه شده و خلاف آن بوسیلهٔ مجادله نفی می گردد، بدون آنکه از اصول متعارف انحراف حاصل شود[۴].

۹- تنازع آراء (jalpa)، وآن مانند مباحثه‌است ودرآن بحث کننده یابه‌اثبات

۱- «تارکا» رابالفظ لاتینی (reductio ad absurdum) تعبیرمی‌توان کرد *N. S.* I, 1, 40

۲ - *Vātsyāyanabhāṣya*, I, 1, 40

۳ - *N. S.* I, 1, 41

vimrs'ya pakṣapratipakṣābhyāmarthāvadhāra*n*am nir*n*ayah

۴ - *N. S.* I, 2, 1

ویا به‌نفی‌مطلبی می‌پردازد(sādhana - upālambha) وسعی می کند که به‌هدف خود بوسیلهٔ شکست‌حریف وحیله ونیرنگ واصل بگردد[۱](chala - jāti - nigrahasthāna). یگانه هدف این‌مجادله‌چنانکه گفته شد پیروزی و غلبه یافتن بر نظریهٔ حریف است.

۱۰ - انتقاد بیهوده (vitaṇḍā). در این بحث بخصوص طرفین بحث، بدون اقامهٔ دلیل، آراء یکدیگر رادرهم می‌شکنند(pratipakṣa - sthāpanā - hīna)[۲]. بحث کننده باتوسل به‌انتقادات تخریب کننده، تمام‌آراء حریف را درهم می‌شکنند و خود عقیده ومطلب تازه‌ای عرضه نمی‌دارد.

۱۱- سفسطه (hetvābhāsa). سفسطه در دلیل‌قیاس منطقی،بنابه«نیایاسوترا» برپنج‌قسم‌است. باید متذکربود که «هتواباسا» به‌معنی «شبه دلیل» است وبهمین جهت نگارنده آنرا به سفسطه تعبیر کرده است. پنج قسم سفسطه عبارت‌اند از: الف - سفسطه منحرف کننده (savyābhicāra). ب - متناقض(viruddha). ج - تکرار بیهوده (prakaraṇa sama)[۳]. د - دلیل به‌اثبات‌نرسیده(تکرارقضیه)(sādhyasama)[۴] ه - دلیل نابهنگام (kālālīta)[۵].

الف - دلیل منحرف کننده، دلیلی‌است که منجر به بیش از یک نتیجه‌بگردد (anaikāntikah)[۶]. مثلاً: صوت ابدی است چون لمس‌ناپذیراست وهرآنچه لمس

---

۱ - N. S. I, 2 2
yathoktopapannas'chalajātinigrahasthāna sādhanopālambha' jalpa

۲ - N, S. I, 2, 3

۳ - لفظ مرکب «پراکاراناساما» (prakaraṇasama) مرکب است از دو جزء «پراکارانا» یعنی بحث و«ساما» یعنی همان،غرض از آن تکرار بیهوده یامکررومجدد است.

۴ - «سادیاساما» (sādhyasama) مرکب است از دو جزء «سادیا» یعنی قضیه و «ساما» یعنی همان. غرض از آن تکرار قضیه است.

۵ - نابهنگام مرکب است از دو جزء «کالا» یعنی زمان و«آلیتا» یعنی گذشته. غرض از آن مفهوم نابهنگام است. رجوع شود به: N. S. I, 2, 4

۶ - N. S. I, 2, 5

ناپذیر باشد ابدی است چون ذرات. پس صوت غیرقابل لمس است و بالنتیجه صوت ابدی است. نتیجهٔ دیگر این است که بگوئیم صوت غیر ابدی است چون لمس ناپذیر است و هرآنچه لمس ناپذیر باشد غیرابدی است چون شناخت، پس صوت لمس ناپذیر است وبالنتیجه صوت غیرابدی است. در اینجا از دلیل مشترک (صغری) یعنی «چون صوت لمس ناپذیراست» دونتیجهٔ متضاد گرفته شده است ودلیل (صغری) منحرف کننده است زیرا یک ارتباط کلی بین دلیل ومثل (صغری و کبری) وجود ندارد، ومثل (کبری) تسلطی بر دلیل (صغری) ندارد وعبارت «لمس ناپذیر» نه بوسیلهٔ دلیل اول یعنی «ابدی بودن صوت» احاطه می‌یابد و نه بوسیلهٔ دلیل دوم یعنی «غیرابدی بودن صوت».

ب ـ دلیل متناقض (viruddha)، دلیلی است که باقضیه (آنچه باید معلوم گردد) متناقض (tatvirodhī)[1] باشد. قضیه: کوزه حادث است، دلیل: چون ابدی است. در اینجا دلیل متعارض باقضیه است چون آنچه ابدی باشد هرگز حادث نمی‌تواند بود.

ج ـ تکرار بیهوده (prakarana sama)[2]، دلیلی است که قضیه را به نحوهٔ دیگری تکرار کند. قضیه: صوت غیرابدی است. دلیل: چه متمایز به‌صفت «ابدی بودن» نیست. در اینجا دلیل در واقع تکرار همان مفهوم قضیه است و «ابدی بودن» ومتمایز به‌صفت «ابدی بودن» مترادف‌اند و دلیل استقلالی ندارد وقائم به‌قضیه‌است.

د ـ دلیل به‌اثبات نرسیده (تکرار قضیه) (sādhyasama)، وچون ثابت نشده است با قضیه فرقی ندارد (sādhya - avis'iṣṭah)[3]، بعبارت دیگر دلیل بسان قضیه باثبات نرسیده. قضیه: سایه جوهر است. دلیل: چون متحرک به حرکت است. در اینجا مادام که متحرک بودن سایه به‌اثبات نرسد ما نمی‌توانیم آنرا بعنوان یکی از ارکان قیاس منطقی بپذیریم و دلیل قانع کننده‌ای جهت اثبات «جوهر بودن»

---

۱ - N. S. I, 2, 6

۲ - N. S. I, 2, 7

۳ - N. S. I, 2, 8

sādhyāvis'iṣṭassādhyatvāt sādhyasamah

سایه بحساب بیاوریم، بدانگونه که خود قضیه حاجتی به برهان واثبات دارد، بهمانگونه نیز دلیل معلق است و به‌وضوح ثابت نشده است.

ه - دلیل نابهنگام (kālālīta)، دلیلی است که نابهنگام برقضیه دلالت کند[۱]. قضیه : صوت دائمی است. دلیل : چون بعلت تماس (دو چیز مانند ضربه و طبل) پدید آمده است مانند رنگی که براثر تماس با روشنائی ظاهر گردد. رنگ کوزه هنگامی ظاهر می‌شود که چراغی بدان روشنائی بیافکند و رنگ آنرا آشکار بسازد ولیکن رنگ، قبل از این تماس نیز موجود بوده و بعد از تماس (روشنائی و کوزه) هم موجود خواهد بود، همانطور نیز، صوت طبیعی هنگامی ظاهرمی‌شود که ضربه‌ای برچیزی مانند طبل وارد سازند. حال اگربخواهیم این‌مورد را بامثال رنگ مقایسه بکنیم بایستی فرض کرد که صوت نیزمانند رنگ پیش‌از تماس ضربه وطبل موجود بوده است وبعد از تماس هم،موجود خواهد بود، پس بدین سان صوت را می‌توان مستمرودائمی محسوب داشت. ولی دلیل (یعنی صوت بعلت تماس بوجود می‌آید) نابهنگام به‌قضیه مربوط شده است. زیرا برخلاف رنگ، ظهور صوت درهمان لحظهٔ تماس (ضربه وطبل) بوقوع نمی‌پیوندد بلکه بلافاصله در لحظهٔ بعدی ظاهر می‌شود یعنی در لحظه‌ای که تماس قطع شده است، درحالیکه ظهور رنگ در همان لحظهٔ تماس روشنائی با کوزه بوجود می‌آید. پس تشابه صوت و رنگ دراین خصوص بی‌مورد است و دلیل نابهنگام‌است یعنی صوت درلحظهٔ بعد از تماس ضربه و طبل تحقق می‌پذیرد و قابل مقایسه با رنگ نیست و بالنتیجه این دلیل باطل است[۲].

به‌نظر «نیایا» اگر از سفطه در دلائل قضایا اجتناب بورزیم قیاس منطقی استوار خواهد ماند و خللی در اثبات قضایا پدید نخواهد آمد.

۱۲ - نیرنگ (chala)، و آن طرد قضیهٔ حریف (vacana-vighātah) و توسل

---

۱ - *N. S.* I, 2, 9

۲ - *Vātsyāyanabhāṣya*, I, 2, 9

به دلائل متناوب است (artha - vilkalpa - upapatti)[1] ، بعبارت دیگر نیرنگ تعبیر نادرست و عمدی دلائل و قضایای مخاطب است تا بدین وسیله برحریف غلبه و پیروزی حاصل شود. نیرنگ برسه قسم است و می‌تواند خواه مربوط به لفظ باشد (vāk - chalam) خواه مربوط به نوع و کلیت (sāmānya chalam) خواه مربوط به مثال و استعاره (upacārachalam)[2] .

الف - نیرنگ مربوط به لفظ این است که ما، لفظ گوینده‌ای را سوء تعبیر کنیم. مثلاً : کسی می گوید این جوان «ناوا کامبالا» (navakambala) است، یعنی جامهٔ نو برتن دارد. واژه «ناوا» (nava) هم بمعنی نو و تازه ادا می‌شود و هم بمعنی عدد نه. بحث کننده سفسطه گر در پاسخ می گوید این جوان بطور قطع «ناوا کامبالا» نیست چه فقط یک جامه برتن دارد. لفظ «ناوا» را سخنگوی اول به‌معنی «نو» ادا کرده بود ولی بحث کنندهٔ سفسطائی تعمداً وتبعداً معنی آنرا منحرف می‌سازدو کلمهٔ «ناوا» را بمعنی عدد «نه» تعبیر می کند.

ب - نیرنگ مربوط به نوع و کلیت (sāmānya - chalam) این است که ما چیزی را بعلت اینکه متعلق به‌مفهومی کلی و عمومی است محال فرض کنیم. یعنی امر ممکنی (sambhavatah arthasya) را بعلت آنکه به‌مفهوم کلی وسیعتری تعلق گرفته است (atisāmānyayogāt) ، تصوری امکان ناپذیر و محال - (asambhūta - artha - kalpanā) بپنداریم[3]. مثال : شخصی می گوید این برهمن مرد با تقوی و دانشمندی است. بحث کنندهٔ سفسطانی در پاسخ می گوید : «این امر محال است چگونه می‌توان تصور کرد که این شخص بعلت «برهمن» بودن دارای چنین تقوی

---

۱ - *N. S.* I, 2, 10

vacanavighāto'rthavikalpopapattyā chalam

۲ - *N. S.* I, 2, 11

۳ - *N. S.* I, 2, 13

sambhavato'rthasyātisāmānyayogāt asambhūtārtha kalpanā sāmānyacchalam

و دانشی شده است و بسیاراند برهمنان دیگری که خرد سالند ونه دانشی دارند ونه فضیلتی.» این نیرنگ وسفسطه است زیرا پاسخ دهنده به‌نیکی می‌داند که در این‌مثال دانش و تقوی را چون صفات لاینفک طبقهٔ برهمنان عرضه نداشته‌اند بلکه غرض اشاره به«برهمن» بخصوصی است که سالیان دراز به‌مطالعه پرداخته و علم وفضیلت اخلاقی کسب کرده است.

ج - نیرنگ مربوط به‌مثال واستعاره (upacāra - chalam) [۱] این است که‌استعاره و مثال را بمعنی تحت‌اللفظی تعبیربکنیم و نه‌بمعنی مجازی و تمثیلی ، چنانکه لازم است. مثلاً : شخصی می گوید : « چوب بستها ودارها می گریند ». بحث کنندهٔ سفسطائی پاسخ می‌دهد: « این امرمحال است زیرا دار، آگاهی ندارد واشیاء بیجان قادر به گریه کردن و ابراز احساسات نیستند ». این نیرنگ و سفسطه است چه‌پاسخ دهنده به‌نیکی می‌داند که‌غرض‌از دار، اشاره به‌آنهائی است که‌بدارآویخته خواهند شد و ازفرط وحشت می گریند.

۱۳-جواب بی‌ربط وبیهوده (jāti)، وآن شامل اعتراضاتی‌است(pratyavasthāna) که براساس شباهت و عدم شباهت ظاهری (sādharmya - vaidharmya) نهاده شده باشد[۲]. مثلاً: «کسی می گوید صوت غیرابدی است،چه برخلاف اثیر عرض‌است». بحث کنندهٔ سفسطائی‌می گوید:«حال که صوت‌بعلت «عرض‌بودن»چون کوزه متناهی فرض شده است پس بهمان دلیل یعنی بعلت تشابه آن به کوزه می‌توان آنرا جسم مادی‌همچون کوزه دانست ». این پاسخ بی‌ربط وبیهوده است زیرا بین‌صغری و کبری (دلیل و مثل) ارتباطی نیست. مثل در بحث اولی محکم و استواراست ، چون هر آنچه که عرض باشد (بوجودآمده باشد) غیر ابدی است. ولیکن همان مثل در بحث

---

۱ - *N. S.* I, 2, 14

۲ - *N. S.* I, 2, 18

sādharmyavaidharmyābhyā*m* pratyavasthāna*m* jātih

پاسخ دهندهٔ سفسطائی سست وناقص است زیرا هرآنچه که عرض باشد (صوت) امکان دارد جسم مادی نباشد.

۱۴ - توبیخ و نکوهش وسرافکندگی اهل مجادله مغلوب (nigrahasthāna)، وآن هنگامی بوقوع می پیوندد که تناقض آرای بحث کننده، آشکار بگردد (vipratipatti) و حالت بهت زدگی و بی تکلیفی (apratipatti) بر او غلبه بیابد[۱]. این وضع دربارهٔ کسی صدق می کند که ضد ونقیض بحث می کند، بدانسان که شکست او درمقابل حریف و در برابرجماعت آشکار بشود، واین بدان ماند که شخصی نافهمیده وندانسته وارد مجادله‌ای بشود و خود بپندارد که فهمیده و داناست. در این مورد حریف چاره‌ای ندارد مگر آنکه او را ترک بگوید و بدلائلش اعتنائی نورزد و حرفهایش را به بازی نگیرد.

این بود نظر اجمالی به مقولات شانزده گانهٔ «نیایا». اینک در بارهٔ اینکه این فنون مجادله ومباحثه چه دخالتی در نفس آزادی و نجات دارند و بچسان انسان را به راه رستگاری رهبراند، فیلسوف مکتب «نیایا» معروف به «جایانتا» (Jayanta)[۲] می گوید این فنون در واقع چون سنگری در قبال آن مدعیانی قرار می گیرد که می کوشند مرشدی را نزد مریدان تحقیر کنند. اگراستادی باتوسل به فنون مجادله، موفق نشد مدعی را به سکوت و شکست وا دارد ایمان مریدان سست می گردد و پیوستگی استاد وشاگرد که براساس اعتماد واحترام خلل ناپذیری بنیان شده، متزلزل می‌شود. پس دانشمندانی که می خواهند در راه رستگاری ونجات گام بردارندنا گزیراند که از این فنون مناظره و مجادله استمداد بطلبند تا ایمان خود و ایمان مریدان را در قبال مغالطه و مناقشه مدعیان بی باك محفوظ بدارند و بهمین جهت است که این

---

۱ - *N. S.* I, 2, 19

vipratipattirapratipattih nigrahasthānam

۲ - *Nyāyamañjarī*, pp. 586 - 659

شانزده مقوله شیوهٔ استدلالی را چون شرایط ضروری برای پیشرفت و تکامل معنوی در راه نجات و آزادی عنوان می کنند.

رد انتقادات مکاتب رقیب

فصل دوم «نیایاسوترا» برای رد انتقاداتی که مکاتب مخالف علیه مآخذ شناخت (pramāṇa) کرده‌اند، منظورشده است. البته مراد ازمکاتب رقیب مکاتب بودائی تیرهٔ «ماهایانا» از قبیل «مادیامیکا» (mādhyamika) وغیره است. مکاتب بودائی به نقداد راك می پرداختند ومی گفتند که مآخذ شناخت، اعتباری ندارد وادراك در سه مرحلهٔ زمان یعنی گذشته و حال و آینده (traikālya - asiddheh) هرگز بوقوع نمی‌پیوندد[1].

اگر ادراك مقدم (pūrvam) برتماس حس و موضوع ادراك باشد، پس باید فرض کرد که ادراك از تماس حس وشیء بوجود نیامده است[2] و اگر ادراك مؤخر (pas'cāt) از تماس حس و موضوع ادراك باشد، در این صورت نمی‌توان گفت که موضوع ادراك بوسیلهٔ ادراك تعیین واثبات می‌شود (pramāṇebhyah-prameyasiddhih)[3] حال اگر ادراك متقارن (yugapat) با موضوع ادراك می‌بود، نظام توای‌ای که در ادراك ما مشهود است وجود نمی‌داشت[4].

ممکن است محسوسات گوناگونی در شیئی واحد موجود باشند چون مبصرات و ملموسات و غیره. بعنوان مثال، رنگ و عطر در یک گل در آن واحد حاضرانند. اگر ادراك را همزمان و متقارن با موضوع ادراك بپنداریم، بایستی اذعان داشت که رنگ و عطر را می‌توان در آن واحد ادراك کرد و بدین ترتیب ادراك رنگ و

---

۱ - *N. S.* II, 1, 8

۲- *N. S.* II, 1, 9

۳- *N. S.* II, 1, 10 همانطوری که من باب مثال رنگ را ادراك بصری تعیین می کند

۴ - *N. S.* II, 1, 11

ادراك عطر ، متقارن با یکدیگر خواهند بود ، این امر محال است زیرا دو ادراك و دو شناخت نمی‌توانند برسبیل مقارنه بحصول بپیوندند واگرچنین بود ، نظام توالی‌ای که درشناختهای پی‌درپی موجود است، باطل می‌شد. این بود انتقاداتی که مکاتب بودائی به‌فرضیهٔ ادراك کرده و خواسته‌اند بدین‌نحو ، اصل خود ادراك را رد بکنند ومفهوم خلاء را جایگزین‌آن بگردانند.

« نیایا » در پاسخ می گوید : « اگر مآخذ درست شناخت وجود نمی‌داشت پس مدعیان بودائی چه مجوز و چه مآخذی در دست می‌داشتند تا بوسیلهٔ‌آن، همان منابع‌شناخت را انکاربکنند ». وسپس می‌افزاید: « بعلت نفی هرگونه مأخذ شناخت (sarvapramāna - pratiṣedhāt) خود انکار و نفی‌آن (منابع‌شناخت) معدوم و باطل خواهد شد (pratiṣedhānupapattih)[1] ». دیگراینکه اگرمدعیان بودائی می گویند که خود می‌دانند و می‌فهمند و مآخذِ درست شناختن در اختیار دارند ، چگونه می‌توانند اعتبار و ارزش هرگونه شناخت را منکر بشوند درحالیکه خود برای نفی این قضیه از همان حربه و سلاح یعنی شناخت استفاده کرده‌اند.

پس بقول منطقیون « نیایا » (naiyayika) نمی‌توان بهیچ‌عنوان، اعتبار مآخذ شناخت‌را انکار کرد وهیچ مجوزی‌نمی‌توان‌یافت که‌حکم کند ادراك مقدم برموضوع ادراك یامؤخر ازآن یامتقارن باهمان است وامکان دارد که شناخت مقدم‌برموضوع ادراك باشد، بدانگونه که طبل مقدم برصوت است، ممکن‌است نسبت‌بآن مؤخرباشد، همانگونه که روشنائی مؤخر از خورشید است، و یا ممکن است که شناخت همزمان و متقارن باموضوع ادراك باشد، همچنانکه دود همزمان با آتش است[2].

منطقیون «نیایا» می‌افزایند، حواس‌را می‌توان ازلحاظی مآخذ شناخت درست تعبیر کرد ولی از لحاظ دیگر ، حواس خود محسوسات وموضوع ادراکات‌اند وچشم از لحاظی وسیلهٔ ادراك بصری است درحالیکه خود آن موضوع ادراك و مدرَك

---

۱ - *N. S.* II, 1, 13

۲ - *N. S.* II, 1, 15

است. اعتبارمآخذ شناخت مانند روشنائی چراغی (pradīpa - prakās'a - siddhivat)[۱] است. منابع شناختِ درست، خود دلیل خویش است و بمثابهٔ چراغی است که هم خود را روشن می‌سازد وهم باشیای دیگر پرتو می‌افکند. مآخذ شناخت نیزهم خود را معین می‌سازند وبه‌اثبات می‌رسانند وهم‌محسوسات‌را آشکارمی کنند وبی‌شناسانند، و شناخت احتیاجی به شناخت دیگری نداردتاباثبات برسد[۲].

پاسخی که « نیایا » بانتقادات مکاتب «ماهایانا» داده ، نمایندهٔ نظر علمای برهمنی درمقابل حکمای بودائی پیرو مکتب « مادیامیکا » و « یوگاچارا » است. فلاسفهٔ برهمنی ادراك را فعل واقعی می‌پندارند و اشیای عینی و دنیای خارجی را می‌پذیرند ، باستثنای مکتب « ودانتا » که در بارهٔ واقعیت عالم نظر خاصی دارد و می گوید که عالم نه وجود است و نه عدم، ونه وجود و نه عدم در عین حال. اما سایر مکاتب برهمنی از قبیل « نیایا » و« وی شیشیکا » و « سانکهیا » و « یوکا » و « می‌مانسا » هم واقعیت دنیای خارج را می‌پذیرند و هم اعتبار ادراك را.

بودائیان پیرو تیرهٔ « ماهایانا » منکر استقلال جوهری اشیای عینی‌هستند و مکتب«ناگارجونا»معتقداست که پدیده‌های عالم،تحت شرایط‌خاصی ظاهرمی‌شوند. علت و معلول و تقدم وتأخر و کوچکی و بزرگی عبارات و الفاظ نسبی‌اند و واقعیت جهان بر ارتباطات نسبی‌این مظاهربی‌بود پی‌ریزی شده که تاروپود عالم راتشکیل می‌دهد. مظاهر وعناصر،سرابی بیش‌نیستند و فاقد هرگونه واقعیت جوهری هستند و بدین ترتیب جهان تخیلی بیش نیست. و آن واقعیتِ وصف ناپذیر و ژرفی که جملهٔ مظاهر متضاد و عوارض گذرنده و ارتباطات نسبی را در خود هیچ می‌سازد ، همان خلأ است که از لحاظی واقعیت منفی است و مترادف مفهوم هیچ وتهی است و از لحاظی واقعیت مثبت است ، بدین معنی که یگانه محمل پایدار ورای شرایط

۱ - *N. S.* II, 1, 19

۲ - *N. S.* II; 1, 18

کون ومکان وزمان و تنها اصل باقی میان سیلان لاینقطع عناصر حیات است. خلاصه اینکه این خلاً بمثابه «دریای ناپیدا کناره‌ایست» که برسطح آن، امواج پدیده‌های گذران و مظاهر تخیلی، یکدم ظاهر می گردند و هیچ می‌شوند.

ادراک بوسیله منطقیون دیگر هندو نیز مورد انتقاد قرار گرفته بود و آنها می گفتند تعریف اینکه ادراک علمی است که از تماس حواس باموضوع ادراک پدید می آید (indriya - artha - saṁnikars'a - utpanna) ناقص است زیرا در این تعریف نقش روح (ātmā) و حس مشترک (manas) که از شرایط ضروری هر شناخت‌اند، در نظر گرفته نشده است. دربارهٔ این تعریف، پیروان مکتب «نیایا» می گویند اگرسخن را بدرازا می کشاندیم ناگزیربودیم جهت (dis') ومکان (des'a) وزمان (kāla) واثیر (ākās'a) را نیز چون شرایط ضروری شناخت مذکور بداریم درحالیکه مبحث روح از تعریف ما حذف نگردیده است (na - anavarodhaḥ) چه شناخت صفت ممیزه روح است (jñāna - lingatvāt ātmanaḥ) [1] در ضمن حس مشترک نیز از تعریف ما حذف نگردیده و در آن مستتر است.

پیروان «نیایا» می گویند ما در بحث خود سخن از عدم تقارن شناختها به میان آوردیم (tat ayaugapadya) [2] و متذکر شدیم که اشیای گوناگون را در آن واحد ادراک نمی‌توان کرد و بیش از یک شناخت در آن واحد بحصول نمی‌تواند پیوست. شناختهای ما پیوسته ومتوالی‌اند و نه متقارن ، و این توالیِ شناختها خاصیت نفس وحس مشترک است (manas) که مرکب ازذرات است. حس مشترک جوهر ذره‌ای است و مرتبط با حواس است. اتحاد روح و حس مشترک یکی از شرایط اساسی شناخت ومعلومات است، درحالیکه تماس حواس بااشیاء علت ادراک است وبس [3].

---

۱ - *N. S.* II, 1, 24
jñānalingatvāt ātmano nānavarodhaḥ

۲ - *N. S.* II, 1, 25

۳ - *N. S.* II, 1, 26

در پاسخ مدعیانی که ادراك را نوعی استنتاج می‌دانستند و می گفتند : «ما، یک جزء (برگ) شیئی را ادراك می کنیم و از آن مفهوم کل (درخت) را استنتاج می کنیم[۱]». منطقیون «نیایا» می گویند مدعیان خود قبول دارند که تا جزء ادراك نشود، مفهوم کل انتزاع نمی‌شود، پس بهرحال ادراکی ولو آنکه جزئی بوده باشد، به‌وقوع پیوسته و بایستی واقعیت ادراك‌را پذیرفت و آنرا یکی از مآخذ معتبر شناخت بحساب آورد.

گروهی ادعا دارند که فقط اجزای اشیاء واقعیت دارد و قابل‌ادراك است و کلیتی وعمومیتی در پس‌اعضاءِ واجزای مختلف اشیاء نیست. من باب مثال درختی مرکب از قسمتهای زرد و قسمتهای سبز و غیره است. اگر درخت واحدی تجزیه ناپذیر می‌بود، این صفات متناقض و متضاد را نمی‌توانستیم در آن واحد، بدان تعلق بدهیم. « نیایاسوترا » می گوید: اگر کلیتی موجود نبود (avayavi - asiddhi) هیچ ادراکی تحقق نمی‌یافت (sarva - agrahaṇam) [۲]، هنگامی که سخن از کل به‌میان می‌آید،غرض جوهر وعرض و کلیت وجزئیت و ملازمه و فعلیت است. اگر کل‌را انکار می کردیم، هیچیک ازاین‌مقولات ادراك نمی‌شد. فرض کنیم که فقط اجزاء واقعی هستند، در این صورت باید اذعان داشت که جزء ابعاد ثابتی ندارد و بایستی‌آنرا بقسمتهای دیگرتقسیم کرد وقسمتهای کوچکتر را نیزبقسمتهای خردتر نصف‌کرد واین تنصیف را بدانجائی رساند که منجر به ذره بشود. ذرات واقعیتهای نهائی اشیاء بشمار می‌آیند ولی چون فاقد حجم وبعدهستند نمی‌توان آنان را ادراك کرد و نه می‌توان ازکیفیات و فعلیت ارتباطاتی که بدانان برسبیل ملازمه تعلق می گیرد آگاهی حاصل کرد. پس بدین ترتیب اگر منکر کلیت باشیم منکر جوهر و کیفیت و کلیت وجزئیت وغیره نیز شده‌ایم وعجز خود را برای ادراك‌آنان اعتراف کرده‌ایم.

۱ - *N. S.* II, 1, 32

۲ - *N. S.* II, 1, 34

مکتب «مادیامیکای» بودائی زمان‌را انتقاد می کند وی می گوید که زمان حال وجود ندارد (vartamāna - abhāvah). هنگامی که شیئی در حال افتادن است ما فقط زمان گذشته‌ای را که آن شیء افتاده ، و زمان آینده‌ای را که طی آن ، شیء خواهد افتاد ، ادراك می کنیم (patita - patitavya - kāla - upapatteh) [۱]. بمجرد اینکه می‌خواهیم زمان حال را دریابیم ، زمان حال مبدل به‌ گذشته شده است. من باب مثال: هنگام افتادن سیبی از درخت، آنچه را که ادراك می کنیم، یکی زمان گذشته است که بموجب آن، این سیب بخصوص، فاصله‌ای را طی کرده و دیگری، زمان آینده است که می‌بایستی طی آن ، سیب مابقی فاصلهٔ از درخت به‌زمین را بپیماید. زمان حال برزخی است تخیلی بین گذشته و آینده. «نیایا» درست در جهت عکس استدلال می کند وی می گوید اگر زمان حال نبود، هیچ ادراکی بوقوع نمی‌پیوست. زمان گذشته یعنی زمان ماقبل حال و زمان آینده یعنی زمان مابعد حال. اگر حال موجود نبود، نه زمان گذشته می‌بود و نه زمان آینده. پس این سه زمان هرسه موجودند [۲]. زمان حال مربوط بآن چیزی‌است که‌ادامه‌دارد. گذشته مربوط بآن چیزی است که به‌پایان رسیده و آینده مربوط بآن چیزی است که بوقوع نپیوسته است [۳].

مبحث روح (ātman)

در فصل سوم « نیایاسوترا » براهینی برای اثبات روح (ātmā) اقامه شده است. « نیایاسوترا » می گوید حواس روح نمی‌توانند شد. چون هریک از حواس با موضوع ادراك خاصی در تماس است. بعنوان مثال می گویم در گذشته من کوزه‌ای را دیده‌ام و حال آنرا لمس می کنم. چنین عبارتی نامفهوم می‌شد اگر کلمهٔ «من» از چشمی که قادر به‌لمس کردن نیست، وقوه لامسه‌ای که از دیدن عاجز است، جدا

۱ - *N. S.* II, 1, 39

vartamānābhāva patatah patita patitavyākāla upapatteh

۲ - *N. S.* II, 1, 40

۳ - *N. S.* II, 1, 43

نمی‌بود. این کلمه یعنی «من» اشاره به روح است پس می‌باید مقولهٔ مجزائی وجود داشته باشد که ادراکات گوناگون را در خود جمع بکند و بدانان وحدت ببخشد و مفهوم‌شیء راعاری ازادراکاتِ جداگانهٔ حواس پنجگانه، بطورواحد، انتزاع بکند. حواس باموضوع ادراك خود درتماس‌اند. چشم‌رنگ می‌بیند، گوش صدا می‌شنود، ولی کلمهٔ «من» هم رنگ می‌بیند، هم‌صوت می‌شنود، وهم اشیاء را لمس می‌کند. پس کلمهٔ من که به‌ادراکات مختلفه وحدت می‌بخشد می‌بایستی‌ازحواسی که هریک فقط قادر به درك شیئی مخصوص است جدا باشد[1].

اگر روح جسم می‌بود می‌بایستی که با سوزاندن جسم (s’arīradāhe) گناه‌ها و پلیدیهای آن نیز منهدم می‌گردیدند ومصیبتی مارا از کشتن افراد و نفوس دیگر حاصل نمی‌شد، درحالیکه چنین‌نیست و تأثرات کردار نیك و بد زندگیهای گذشته چون سایه‌ای ما را درسلسلهٔ مراتب هستی تعقیب می‌کند و بعد از مرگ، ما به اجرو کیفرآنان می‌رسیم[2]. اگرروح نبود ما نمی‌توانستیم اشیائی را که قبلاً دیده‌ایم در ذهن‌احیاء بکنیم وبیاد بیاوریم. «باز شناختن» مبتنی بر ادراکات پیشین است چه‌بسااتفاق می‌افتد که بادیدن رنگ شیء بیاد بوی‌آن می‌افتیم. اگر«بیادآوردن» از جمله خصائص حواس بود این‌امرمحال می‌شد. چشمی که فاقد حس شامه است نمی‌تواند حس شامه را در ذهن‌احیاء بکند. اگر روح‌نبود، از دیدن میوه‌ای ترش، بیاد مزهٔ ترش آن نمی‌افتادیم،زیرا ادراك بصری قادر به‌تحریك حس ذائقه نیست پس باید بپذیریم که اصل ممتازی در پس این فعل و انفعالات موجود است[3].

گروهی را عقیده براینست که این قسم فعالیت کارحس مشترك است. اما روح که داننده (jñātr) است می‌باید وسیله وآلتی از برای شناخت اشیاء داشته باشد، نسبت دادن فعالیت روح به‌حس مشترك یا ذهن (manas) در حکم بازی با

---

۱ - *N. S.* III, 1, 3

۲ - *N. S.* III, 1, 4 - 6

۳ - *N. S.* III, 1, 12 - 14

الفاظ یا بقول «نیایاسوترا» بمنزلهٔ فرق بین الفاظ است (samjñābhedamātram)[1].
حس مشترک بمنزلهٔ یکی از حواس است و روح بکمکِ حس مشترک وعقل می اندیشد.
فاعل اصلی که روح است، با چشم می بیند و با گوش می شنود و با بینی می بوید و با
زبان می چشد و با پوست وجلد لمس می کند و با عقل می اندیشد، اینان افزارهای روح
هستند و روح بمدد آنان ادراکاتی را که ازحواس برمی آید سازمان می بخشد. اگر
حس مشترک وذهن را چون آلتهای جداگانهٔ روح به حساب نیاوریم، آنگاه فعل اندیشیدن
و تخیل کردن تحقق نمی پذیرد و مجهول می ماند. یا اگر حس مشترک و عقل را
فاعل اصلی شناختها بپنداریم ناگزیریم الفاظ جدیدی برای نامیدن افزارهای روح ابداع
بکنیم و این کار بازی با کلمات و الفاظ است.

بحث دیگری که برله وجود روح آورده اند، این است که اطفال درسنین کودکی
علائم خوشی و انزجار ازخود ظاهر می سازند[2] و احساس خوشی و ناراحتی و ترس
در آنها دیده می شود. به نظر «نیایا» این خود گواه برفعالیت روح است که بواسطهٔ
آن طفل در این حیات، آن چیزهائی را احساس می کند که نظیر آنان را درزندگیهای
پیشین هم تجربه کرده است. انگیزه هائی که در حیات های گذشته موجب حیرت و
ترس و خوشی وی گردیده بودند، در این نشأت حیات نیز، واکنشی مشابه و متقابل
ایجاد می کنند. حافظهٔ ناخودآگاهٔ زندگیهای پیشین، حاکی از وجود حیات قبلی
بوده و مؤید هستی روح است. دیگر اینکه موجودات در این حیات با خصائص و
تمایلات معینی متولد می شوند و هیچکس ازگزند این خواطر و تعلقات در امان
نیست. این خصائص ناشی از تأثرات زندگیهای پیشین اند و با روح ارتباط دارند

---

۱ - *N. S.* III, 1, 16

jñāturjñānasādhana upapatteh samjñābhedamātram

«چون داننده (jñātuh) را وسائل شناخت لازم است (jñāna - sādhana - upapatteh)،
پس (نسبت دادن فعالیت روح به ذهن) بمنزلهٔ فرق بین الفاظ است» (samjñā-bheda-mātram)

۲ - *N. S.* III, 1, 18

و بهمراهی آن از قالبی به‌قالب دیگر می‌روند و تاطلوع خورشید رستگاری درگردونهٔ بازپیدائی موجوداند.

در بارهٔ اینکه معلومات مربوط به‌حواس‌اند یا حس مشترك یا نفس و غیره ، « نیایاسوترا » می گوید : معلومات ما نه‌به‌حواس تعلق دارند ونه باشیاء، زیرا آنان بعد از انهدام حواس هم باقی می‌مانند[1] . علم و معرفت قائم به واقعیتی لایتناهی است و معرفت کیفیتی است که برسبیل ملازمه به جوهری چون روح تعلق گرفته است[2]. و این جوهر نه‌جسم است ، نه‌حواس ، نه حس مشترك و نه ذهن و عقل. پس آن فقط روح تواند بود.

جسم «جایگاه» (as'raya) علم ومعلومات نیست زیرا جسم مانند کوزه مادی و فانی است. حواس هم «قرارگاه» معلومات نیستندچون حواس وسائل وافزارهای روح هستند ، بدانگونه که تبر آلت کار هیزم شکن است. اگر حواس منشأ علم می‌بود، « بیاد آوردن » ادراکاتی که بعد از انهدام حواس ظاهر می گردد، میسر نمی‌بود. اگرمعلومات ما ازجملهٔ کیفیات حس مشترك (manas) می‌بود، ادراکات براساس مقارنه ظاهرمی گردید،اما این محال است چه در هر لحظه فقط یك ادراك بحصول می‌پیوندد. پس « جایگاه » معلومات‌همان روح است که دائمی وابدی و باقی است و می‌تواند شیئی را هم در زمان حال ادراك بکند و هم شیئی را که در گذشته ادراك کرده بود، بخاطربیاورد.

میل و انزجار و اراده و خوشی و ناخوشی از خصائص و کیفیات روح هستند واینان نه متعلق به‌جسم‌اند ونه به‌حواس وحس مشترك. نفس واجد شرایط آگاهی و هشیاری نیست و قائم بر روح است. اگر نفس آگاه می‌بود می‌بایستی اذعان می‌داشتیم که روح‌مسئول اعمال پلیدی است که از نفس اماره سرمی‌زنند واین محال

---

۱ - *N*. S. III, 2, 18
indriyârthayostadvinâs'e' pi jñānâvasthānât

۲ - *N. S.* III, 2, 39

است چون هیچکس و هیچ چیز مسئول اعمال شخص یا چیز دیگر نمی‌تواند بود. خاطره وحافظه به روح تعلق دارد، زیرا روح هم از گذشته و هم از حال و هم از آینده آگاهی دارد.

انگیزه‌هائی که موجب پیدایش حافظه می گردند عبارت‌اند از: ۱ - توجه (praṇidhāna) که بموجب آن فکر را متمرکز در امری می‌سازیم و از پراکندگی آن جلوگیری می کنیم. ۲- ارتباط دلیل ومدلل (nibandha). ۳ - تمرین (abhyāsa)، یعنی تکرار پی درپی چیزی که موجب تأییدآن در ذهن می‌شود. ۴- نشانه (linga)، که برچهارقسم‌است: الف - پیوسته، چنانکه دود نشانهٔ آتش است. ب - تفکیک ناپذیر، چنانکه شاخ جزء لاینفک گاو است، ج - هم‌بسته، مانند بازوئی که اصل هم‌بسته پا است، د - متقابل، چنانکه عدم، اصل متقابل و متناقض وجود است. ۵ - علامت یا خاصیت (lakṣaṇa)، بعنوان مثال، علامتی که روی تن اسبی قرار گرفته موجب می‌شود که ما بیاد اصطبلی بیفتیم که اسب در آنجا می‌زیسته است. ۶ - تشابه (sadṛs'ya)، تصویر شخص ما را بیاد همان شخص می‌اندازد. ۷ - تصاحب یااشتراك مالك وملك (parigraha)، از دیدن فلان چیز که به‌فلان شخص تعلق داشت بیاد او می‌افتیم و بالعکس. ۸ - ارتباط پناه‌گاه و پناهنده (ās'raya - as'rita)، ازدیدن شهریاری (پناهگاه) به‌یاد همراهانش (پناهندگان) می‌افتیم. ۹ - نتیجه‌آنی یک ارتباط (sambandha - āntaraya)، از دیدن خرد شدن برنج در کاسه، بیاد پاشیده شدن‌آنی‌آن می افتیم. ۱۰- جدائی (viyoga)، چون جدائی زن و شوهر. ۱۱ - اشتراك اشتغال و پیشه (eka - kārya)، از دیدن فلان شخص به‌یاد همکارانش می‌افتیم. ۱۲- تضاد (virodha)، از دیدن موش‌صحرائی بیادمار می‌افتیم. ۱۳ - افراط و شدت (atis'aya)، بیاد آوردن چیزی که دارای شدت و نیروی خاصی است. ۱۴- پذیرش یااخذ کردن (prāpti)، بیادآوردن کسی که‌ازآن چیزی بدست خواهد آمد. ۱۵ - ارتباط پوشاننده و پوشیده شده (vyavadhāna).

از دیدن غلاف به یاد شمشیر می‌افتیم. ۱۶- خوشی و ناخوشی (sukha - duhkha)، بیاد آوردن اموری که خوشی وناخوشی ببار آورده‌اند. ۱۶- میل وانزجار (icchā - dveṣa)، بخاطر آوردن کسی که او را دوست داشته یا از او متنفر بوده‌ایم. ۱۸- ترس (bhaga)، بخاطر آوردن آنچه که ترس راظاهرمی‌سازد چون مرگ. ۱۹- درخواست (artha)، بیاد آوردن آنچه مورد تقاضا و درخواست ما بوده. ۲۰- فعلیت (kriyā)، از دیدن حرکتِ ارابه بیاد ارابه‌ران می‌افتیم. ۲۱- علاقه (rāga)، که بموجب آن بیاد همسروفرزندان می‌افتیم. ۲۲- خیروشر یافضیلت وعدم‌فضیلت (dharma - adharma) که بموجب آنان، تأثرات خوشی وناخوشی زندگیهای پیشین عصیان وطغیان می کنند[۱].

کارما - در پایان این فصل «نیایاسوترا» می گوید: «بعلت اتصال بانتایج کردار پیشین است که جسم بوجود آمده.» (pūrva - kṛta - phala - anubandhāt)[۲]. جسم کنونی وحیات روانی ونفسانی و امکانات عقلانی ما ازعناصری بوجود می‌آیند که آغشته به‌تأثرات کردار نیک و بد حیات‌های پیشین است، یعنی اعمالی که ما در زندگیهای گذشته مرتکب شده‌ایم. نجات (apavarga) هنگامی تحقق می‌یابد که تأثرات دیرینه، معدوم بگردند و نفس و ذهن از روح جدا بشوند و روح تجرد و پاکیزگیِ فطری خود را از نو بدست بیاورد. «واتسیایانا» این مبحث دشوار را تفسیر کرده است و ما خلاصهٔ مطالب او را باختصار هرچه‌تمام‌تر بیان می کنیم.

اعمالی که ازگفتار و شناختها و رفتار و کارهای گذشته سر می‌زنند آبستن حوادث خیر و شری هستند که در جسم لطیفِ روح، متمرکزاند. این عناصر لطیف که خمیرهٔ آدمی را سرشته‌اند ناشی از منشأ فیاض تأثرات دیرینه هستند. در هر زایش و پیدایش، سه قسم «کارما» (karma) موجود است. ۱- «کارمای» انباشته در جسم لطیف که بهمراهی روح وارد بطن مادری می‌شود وبصورت جنین درمی‌آید. ۲- «کارمای» والدین، که در سرنوشت طفل آینده نقش بسزائی دارد، زیرا کودک

۱ - *N. S.* III, 2 41

۲ - *N. S.* III, 2, 60

وارث خصائص جسمانی و روانی پدر ومادر است. ۳ - دیگر اینکه مادر در دوران آبستنی، تغذیه می کند و جنین به‌نشوونما می‌پردازد و مراحل رشد و تکامل را طی می کند. حال نحوهٔ عمل و تأثیر مواد خوراکی‌ای که جنین را در بطن مادر می‌پرورانند، خود متأثراز «کارمای» مضمر در وجود مادر است. «کارما» نه فقط علت پیدایش جسم است بلکه سبب پیوستگی جسمی مخصوص با روحی مخصوص است. علت تنوع و تکثر موجودات و عدم تساوی افراد با یکدیگر، همان قانون خلل ناپذیر «کارما» است. این نظام اخلاقی عالم‌را که براساس کنشها و واکنشهای متقابل تنظیم گردیده، «آدریشتا» (adṛṣṭa) یا نیروی نامرئی وتقدیر نیزمی گویند.

درفصل چهارم «نیایاسوترا» در پاسخ بودائیانی که می گفته‌اندهستی عناصر ازعدم بوجود می‌آید (abhāvāt bhāvotpattiḥ)[1] وهر پیدایش مستلزم یک نابودی پیشین است، می گوید: اگر نابودی را یکی از مراحل تکامل و رشد بپنداریم (krama nirdes'āt)[2] هیچ تناقضی نخواهد بود. «نیایاسوترا» دراین‌فصل به‌خداوند «ایشوارا» (is'vara) اشاره می کند و او راعلت کلیهٔ‌آثاروکرده‌های انسانها می‌داند، سپس به‌نقد آئین آنهائی که پیدایش‌اشیاء را بدون علت (animitta) می‌انگاشتند[3]، می‌پردازد و می گوید این‌امر محال است، چون دراین صورت می‌بایستی که «عدم علت» خود علت‌العلل می‌بود و این امکان ناپذیر است.

به‌آئین دیگری که معتقدبه‌اشیای ابدی بود ومی گفت که همه چیز ابدی است چون عناصر خمسه نیز ابدی‌هستند، «نیایا» پاسخ‌می‌دهد، چنین نیست زیرا ماعلل پیدایش‌وانهدام‌اشیاء را ادراک‌می کنیم (utpatti - vinās'a - kāraṇa - upalabdhi)[4].

«نیایا» در بارهٔ رنج وخلاصی می گوید بااینکه انسان درحیات کوتاه خویش

---

۱ - *N. S.* IV, 1, 14

۲ - *N. S.* IV, 1, 18

۳ - *N. S.* IV, 1, 22 - 24

۴ - *N. S.* IV, 1, 29

گهی با شادی و سعادت ، گهی باناخوشی و محنت مواجه است ، معذلک پیدایش و زایش،رنج (duhkham - eva - janma - utpattih) [1] است ، بدانگونه که هرآنکس که بخواب عمیق و ژرف فرو رفته (suṣuptasya) دیگر رؤیائی نمی‌بیند و رنجی نیز احساس نمی کند ، بهمانگونه نیز آنکه به‌آزادی و نجات مطلق (apavarga) رسیده، کوچکترین رنجی نمی کشد . این بودنظراجمالی به انتقاداتی که مکاتب دیگرفلسفی هندی به « نیایا » وارد ساخته و پاسخ هائی که « نیایا » در رد این انتقادات داده است . فصل پنجم « نیایاسوترا » مربوط به‌فنون گونا گون سفسطه و مباحثه ومجادله است و بحث دربارهٔ مطالب آن در حوصله این مختصر نمی گنجد .

مبحث پیدایش شناخت

پیدایش‌وتکوین‌شناخت یکی‌از مباحث مهم فلسفهٔ هند است ومکاتب فلسفی هندی در این باب عقاید و آرای متعددی ابراز داشته‌اند و هریک کوشیده است به‌نحوی از انحاء این‌موضوع راتحقیق بکند وفرضیه‌ای برای آن عرضه‌بدارد . مکتب « سانکهیا ـ یوگا » آنرا چنین شرح می‌دهد : عقل بعلت قرابت و نزدیکی‌ای که با روح (puruṣa) دارد،از برکت آن بهره‌مند است و آگاهیِ روح درعقل منعکس می شود . همین انعکاس موجب تعقل مدرکات حسیه می گردد، توضیح آنکه عقل پیش ازآنکه محسوسات را بمدد پرتو روح ، تعقل‌بکند خود بصورت موضوع ادراک انتقاش می‌یابد .

آئین جِین می گوید که اشیاء، استعدادی (yogyatā) جهت شناساندن خود نشان می‌دهند و همین استعداد موجب می‌شود که حجاب « کارمائی » که آگاهی محض را می‌پوشاند از میان برداشته شود و شناخت حاصل گردد .

مکتب « نیایا ـ وی‌شیشیکا » معتقد بود که هر معلول و اثری، عارضهٔ گروه

---

1 - *N. S.* IV, 1, 54

علل « هم بسته » و متقارنی (sāmagrī) است و این علل « همراه » که ترکیبی نیز هستند، افزارهای ایجاد بلاقید و بلاشرط کلیهٔ معلولات وآثاراند.

مآخذ شناخت (pramāṇa) علل هم‌بسته ومتقارنِ جمیع شناختها ومعارف‌اند. تقارن و هم‌بستگی این علل که عناصر آگاه (bodha) وعناصر مادی و عوامل طبیعی (abodha - svabhāvah) رانیز شامل است، موجب تکوین شناخت می‌شود. این شناخت در مرحلهٔ، اول غیر معین است (nirvikalpa) و آنرا می‌توان من باب مثال با حالت « کوزه بودن » بطور کلی (ghaṭatva) تعبیر کرد، اما این مرحلهٔ بدوی ادراک، باعلل دیگر نفسانی و ذهنی تلفیق می‌یابد و ادراک مجهول، معلوم می‌گردد و از حالت کوزه بودن بطور کلی، خاصیت کوزهٔ مشخص و معینی انتزاع می‌شود. این مرحلهٔ کامل ادراک را ادراک معین (savikalpa) گفته‌اند.

علل متقارن و هم‌بسته‌ای که شناخت را بوجود می‌آورند، بردو قسم‌اند: ۱ - عناصر آگاه چون حواس و حس مشترك و ذهن و عقل که باهمکاری متقابل، شناخت را پدید می‌آورند. ۲ - عناصر طبیعی و مادی چون نزدیکی موضوع ادراك و فاصلهٔ آن از حواس وشدت نور و استعداد حس جهت اخذ شیء و غیره. این دو گروه عناصر آگاه و طبیعی که مجموعاً چنانکه گفته شد، علل هم بسته و متقارن شناخت راتشکیل می‌دهند، بافعالیت مشترك، و همبودی و همکاری متقابل، بهم می‌آمیزند و ترکیب می‌یابند و شناختها را بوجود می‌آورند. بدین ترتیب مکتب « نیایا - وی شیشیکا » مبحث « اعتبار بالغیر » (paratah - prāmāṇya) شناخت را می‌پذیرد ومعلومات را زائیدهٔ علل ترکیبی وخارجی می‌پندارد ونحوهٔ وقوع وتکوین آنانرا نیز بررسی می‌کند.

بودائیان مبحث تکوین ادراك و شناخت را انکار می‌کنند و می‌گویند که نه موضوع ادراك، ادراك را بوجود می‌آورد و نه ادراك پدید آورندهٔ موضوع ادراك است، بلکه بین این دو، نوعی موازات آنی و متقارنی است. هر پدیده‌ای که بظهور می‌پیوندد، عین ونسخهٔ بدل خود را در ذهن دارا است و بالعکس هرصورت ذهنی

عین خود را در خارج دارد. مکتب «سوترانتیکا» که آئین «آنی بودن ثبات اشیاء» (kṣanitvavāda) را وضع کرده بود، مبحث شناخت خود را با تکثر وجودی و فرضیهٔ پیدایش ها و انهدام های پی درپی ِ عناصر حیات که همچون لحظات آنی و برق آسا یکدم ظاهر می گردند و فانی می‌شوند، هم‌آهنگ ساخته و می گوید که حواس اشیاء را اخذ نمی کنند، بلکه بنابرقانون علیت، گروهی از عناصر موجب پیدایش عناصری می‌شوند که با آنان ارتباط نزدیکی دارند. شناخت بصری بعنوان مثال متشکل ازلحظه‌ای ازرنگ ولحظه‌ای ازمادهٔ بصری ولحظه‌ای ازذهن است که براساس مقارنه وارتباط نزدیک آنان بایکدیگر، ظاهر می‌شوند و بدون آنکه نفوذی در یکدیگر بکنند، لحظه‌ای از ادراک بصری راپدید می‌آورند[1].

مکتب «یوگاچارا» یا «ویجنیاناوادا» تیرهٔ ماهایانای بودائی، اصالت تصورات ذهنی‌را قبول دارد ومعتقد است که ذهن خودرا هم بصورت نفس عالم و هم بصورت شیء معلوم منعکس می‌سازد و اشیاء عینی و خارجی مصداق واقعی ندارند. یگانه واقعیت همان تصورات ذهنی است و جهان نیز منظر تجلیات و نمایش صور ذهنی است. منطقیون بودائی بالاخص «دارما کیرتی» (Dharmakīrti) و «دیناگا» (Dignāga) معتقد بودند که یگانه ادراک درست، همان ادراکی است که بلافاصله از اشیاء حاصل می‌شود. هنگامی که می گویم «این همان گاو است که من دیده‌ام»، در مرحلهٔ اول آنچه درواقع می‌بینم شیئی است که رنگ سیاه دارد ومزین به‌شاخ است، ولیکن بمجرد اینکه آنرا گاو می‌نامم، عطف به زمان گذشته‌ای می کنم که برای اولین باراین شیء بخصوص را دریافتم، یعنی بدین ترتیب اموری را دراین کار دخالت می‌دهم که ارتباطی با ادراک اولیهٔ من ندارند، بلکه تصورات ناشی از حافظه و تخیل‌اند که متعاقب ادراک اولی پدید آمده و ضمیمهٔ آن گردیده‌اند.

خصائص و کیفیاتی را که به اشیاء منسوب می‌سازیم اموری را شامل‌اند که

---

۱ - برای اطلاعات بیشتر دراین باره رجوع شود به مکاتب فلسفی تراوادا

بوسیلهٔ حس بصری یاحس شامه و غیره ادراك نمی‌شوند، زیرا بقای اشیاء لحظه‌ایست برق‌آسا ، وآنچه من حال می‌بینم درگذشته عین این صورت نبوده تا بتوانم بدان اسم و رسم دائمی نسبت بدهم ، و نسبت دادن اسم و صورت واستمرار به‌اشیاء، ازجمله فعل و انفعالات قوهٔ تخیلی (kalpanā) است . ادراك ما تا آن هنگام اصیل است که نیروی متخیله بدان صفت و اسم و غیره نبخشیده و به‌تصرف درآن نپرداخته باشد. این نخستین ظهور صور اشیاء، که منزه از تصرف بعدی تخیل است، ماهیت واقعی و فطری و ذاتی اشیاء است (svalakṣana) و آنچه را که نتیجهٔ ادراك یا شناخت (prāmānaphala) می گویند ، همان مصنوعات وتصورات ذهنی است. یعنی ذهن با نیروی تفکر و تعقل درآنها به‌تصرف می‌پردازد و صفاتی چون اسم و کیف و کم و کلیت و جزئیت، جنس و نوع ،بدانان نسبت می‌دهد و مفاهیم کلی و مشخص از ادراکات تعین نیافته و اصیل انتزاع می کند.

گفته شد که «نیایا ـ وی شیشیکا» مبحث اعتبار بالغیر(paratah - prāmānya) شناختها را می‌پذیرد، اما مکتب « می‌مانسا » این فرضیه را منقلب ساخت و مبحث اعتبار بالنفسه شناخت را برای اولین بار عنوان کرد. مسألهٔ اعتبار بالنفسه شناخت (svatah - prāmānya) گام نوی در پژوهش معرفت و شناخت بود ، این مبحث چنانچه بعدها در فصل « می‌مانسا » ذکر خواهد گردید، ارتباط نزدیکی با فرضیهٔ ابدی بودن « وداها » وآئین اصالت صوت دارد.

« می‌مانسا » معتقد شد که درجهٔ اعتبار شناخت را نمی‌توان به‌محک‌آزمایش علت و باعث دیگری غیر از خود شناخت، سنجید ونه می‌توان تکوین و ایجاد آنرا از راه تجربه‌نشان داد. شناخت بعبارت دیگرخود دلیل خویش است. شناخت مؤید هر قاعده و معرف هرتعریف و مفسر هرتفسیر است، شناخت است که اعتبار یاابطال معرفت دیگر را رد یاتأیید می کند و آنچه ما بدان تطابق ادراك و موضوع ادراك می گوئیم، درواقع انطباق و تقابل معرفت پیشین یا معرفت پسین است. پیدایش و ایجادی، چنانکه مکتب «نیایا» می‌پندارد، در شناخت‌به‌چشم نمی‌خورد و شناختها

متکی بر امور خارجی نیستند. معیار ارزش شناخت، در اتکائی است که برخود دارد. امکان دارد بی‌اعتباری شناختی در مرحلهٔ بعدی تجربه بوسیلهٔ شناخت دیگری به‌اثبات برسد، چنانکه مکتب «ودانتا» که مبحث اعتبار بالنفسه شناخت رامی‌پذیرد می گوید علم درست آن‌علمی است که در مرحلهٔ بعدی تجربه‌خلافش به‌اثبات نرسد، اما شکی نیست که اگر خلاف آن نیز ثابت شود باید گفت که ظهور و وقوع معرفت درست‌تری موجب ابطال معلومات‌پیشین گردیده‌وبدین‌نحوآسیب و لطمه‌ای به‌مبحث اعتبار بالنفسه شناخت نرسیده است.

ادراك (pratyakṣa)

« نیایاسوترا » چنانکه دیده شد در تعریف ادراك می گوید : « ادراك آن شناختی است که از تماس مستقیم حواس با اشیاء بوجود می‌آید و خود غیر قابل انحراف و تعین یافته و خالی از نام و اسم است.» در رسالهٔ معروف « تارکاباشا » (tarkabhāṣā)، اثر « کشاوامیشرا» (Kes'avamis'ra) مبانی مبحث ادراك بطور دقیق پژوهش شده است. « کشاوامیشرا » می گوید: « ادراك علت وآلت شناخت درست و مستقیم است » (sākṣāt karipramākarana - pratyakṣam) [۱] ادراك که از طریق حواس بوجود می‌آید، دو گانه است : (dvidhā)، معین (savikalpa) و غیر معین (nirvikalpa) [۲]. علل و اسبابی که این دو قسم ادراك را پدید می‌آورند سه گانه هستند (tasyāh karanam trividham) و بترتیب بدین قراراند :

۱ - حواس (indriya).

۲ - تماس حواس با اشیاء (indriyārtha - samnikarṣa).

۳ - شناخت (jñānam).

هنگامی حواس علت پیدایش ادراك است که نتیجهٔ ناشی از حواس شناخت

---

۱ - *Tarka bhāṣā*, Poona, 1953, p. 6

۲ -

غیر معین باشد[1] و مراتب این‌شناخت اولی بدین قرار است ، روح با حس مشترك تماس می گیرد، و حس مشترك (manas) باحواس وحواس بااشیاء تماس می گیرند و حواس بعلت اخذ و محدود ساختن یك شیء محسوس ، موجب شناساندن آن می‌شوند (vastu - prāpya - prakās'a - kāritvaniyamāt) . بسبب تماس حواس و اشیاء، علمی ظهور می کند که عاری از اسم و نوع و خصائص است - nāma - jāti) ādi - yojanahīna) و شیء را همچون چیزی صرف و اصیل (vastu - mātra) جلوه می دهد. علت و افزار این ادراك (اولی) حواس است، بدانگونه که تبرآلت بریدن چوب است[۲] ، اما تماس حواس با اشیاء در حکم عوامل واسطه‌ای و میانجی است (avāntara - vyāpārah)، بدانگونه که تماس چوب با تبر عامل واسطه‌ای و میانجی فعل بریدن است و نتیجه حاصله از حواس را علم و شناخت غیر معین می گویند.

حال هنگامی تماس حواس با اشیاء علت و آلت اصلی ادراك می گردد که متعاقب این ادراك غیرمعین، شناخت معین ومعلوم پدیدآید، یعنی ادراکی که مقید به‌اسم و رسم باشد ، چون بگوئیم نام فلان « شخصی » را که ادراك می کنیم، فلان است و موصوف به‌مقولات جنس و نوع باشد ، چون بگوئیم « این شخص برهمن است» یا مزین به‌صفت و کیفیتی باشد ، چون بگوئیم « این شخص سیاه است » . در چنین ادراکی مفاهیم ناشی از صفت وموصوف و قید ومقید - vis'eṣana) vis'eṣya) موجود است و آنچه از این شناخت انتزاع می‌شود این است که برهمنی را دیده‌ایم که سیاه چهره بوده و نامش فلان است[۳]. در این مرحله ، علت و آلت اصلی شناخت تماس حواس بااشیاء است وعامل واسطه‌ای ومیانجی همان «ادراك غیر معین» اولیه است و نتیجهٔ حاصله، شناخت معین ومعلوم است[٤].

۱-*Ibid.* kadā punarindriya*m* kara*nam*, yadā nirvikalparūpā pramā phalam

۲ - *Ibid.* tasya jñānasyendriya*m* kara*nam*, chidāyā iva paras'uh

۳ - *Ibid* .

٤- *Ibid.* tadendriyārthasa*m*nikarṣah kara*nam*, nirvikalpajñānam avāntara vyāpārah savikalpaka*m* jñānamphalam

حال هنگامی شناخت (jñāna) علتِ ادراک است که متعاقب ادراک یا شناخت معین (savikalpa)، مفاهیم عقلی از قبیل رد کردن و پذیرفتن و بی‌تفاوت بودن (hāna - upādāna - upekṣā) پدید آیند یعنی در پذیرفتن، یا رد کرد، و بی‌تفاوت بودن شناختی حکم صادر شود. صدور وحصول این حکم نوعی تصدیق تعبیر تواند شد. در حصول چنین مفاهیم، علت اصلی همان ادراک غیر معین اولیه است و عوامل واسطه‌ای و میانجی، ادراک یا شناخت معین است و نتیجه حاصله، مفاهیم عقلی از قبیل رد کردن، پذیرفتن و بی‌تفاوت بودن است[1]. اگر این مراتب را یکی پس‌ازدیگری بررسی کنیم، می‌بینیم آنچه که‌از علتی بوجودآمده، بنوبهٔ خود معلولی پدید می‌آورد که ازعلت اولی بوجودآمده بود. مانند این که بگوئیم تماس حواس با اشیاء که بعلت وجود حواس پدید می‌آید، بنوبهٔ خود ادراک غیر معینی بوجود می‌آورد که محصول حواس بوده است. یا می‌توان مثال چوب و تبر را آورد و گفت تماس تبر و چوب که بعلت وجود تبر پدید می‌آید بنوبهٔ خود باعث فعل بریدنی می‌شود که از همان تبر بوجودآمده است. این عوامل را که از علتی بوجود می‌آیند و بنوبهٔ خود معلولی ظاهر می‌سازند که از همان علت اولی صادر شده بود، عوامل واسطه‌ای و میانجی می گویند. حال اگرتسلسل این پیدایشهای پی‌درپی را درنظر بگیریم می‌بینیم ادراک غیرمعینی که از حواس برمی‌آید باعث پیدایش ادراک معین می‌شود و این اخیرنیزسبب ایجادمفاهیم عقلی‌ازقبیل پذیرفتن و رد کردن وبی‌تفاوت بودن می گردد. و لیکن علت اصلی جمیع این فعل و انفعالات همان حس است.

شش قسم ادراک - حال ادراک که از تماس حواس با اشیاء مستفاد می‌شود برشش قسم‌است: ۱ - تماس مستقیم حس با شیئی (saṃyoga). در اینجا شیئی را که حس بدان پیوسته است «پیوسته» (saṃyukta) تعبیر کرده‌ایم. ۲ - تماس با

---

۱ - *Ibid.* tadā nirvikalpakaṃ jñānaṃ karaṇm savikalpakajñānam avāntaravyāpārah hānādibuddhayah phalam

کیفیاتی که برسبیل ملازمه به‌شیئی پیوسته تعلق می گیرند(saṃyukta - samavāyah) .
۳ - تماس با کلیت امری که متلازم کیفیتی است که خود برسبیل ملازمه به شیئی پیوسته تعلق می گیرد (saṃyukta - samaveta - samavāyah) . ۴ - ملازمه مستقیم (samavāya) . ۵-ملازمه با آنچه که برسبیل ملازمه موجود است(samaveta - samavāya)
۶ - تماس با شیئی غیر موجود (abāva) یا ارتباط صفت و موصوف (قید و مقید) (vis'eṣya - vis'eṣaṇah)[۲] .

۱ - تماس مستقیم حس و شیء (saṃyoga)، و آن هنگامی صورت می بندد که حسی چون چشم با شیئی چون کوزه تماس حاصل کند ، در این صورت چشم ، حس است و کوزه موضوع ادراک (artha) . این تماس را پیوست مستقیم می گویند و آن قابل تفکیک و انقطاع است (ayutasiddhi) .

۲ - تماس با کیفیتی که بر سبیل ملازمه به شیئی « پیوسته » تعلق گرفته است (saṃyukta - samavāyah)، وآن هنگامی تحقق می پذیرد که حس(چشم) رنگ کوزه‌ای را ادراک کند . دراین مورد، چشم حس است و موضوع ادراک رنگِ کوزه، و رنگ کیفیتی است که برسبیل ملازمه به‌جوهری چون کوزه تعلق گرفته است .

۳ - اینک اگر مفهوم کلی رنگ را که ملازم رنگ است و رنگ نیز برسبیل ملازمه به‌جوهری چون کوزه تعلق گرفته، در نظر بیاوریم، تماس با کلیت امری که متلازم کیفیتی است که خود نیز برسبیل ملازمه به شیئی (پیوسته) تعلق گرفته ، تحقق می پذیرد . دراین مورد حس، چشم است و موضوع ادراک مفهومِ کلی رنگ داشتن (rūpatva) است .

۴ - ملازمه مستقیم(samavāya) ، وآن هنگامی پدید می آید که بعنوان مثال گوش صوتی را ادراک کند (yadā s'rotrendriyena s'abda gṛhyate) . تماس این دو را « ملازمه مستقیم » یاارتباط جوهر و عرض دانسته‌اند زیرا گوش یاقوهٔ سامعه ،

---

۲ - *Tarkabhāṣā*, p. 7

صورت خاص جوهری چون اثیر (ākās'a) است و صوت (s'abda) کیفیت اثیر است و برسبیل ملازمه به‌اثر تعلق یافته است.

۵ - حال اگر مفهوم کلیِ صوت (s'abdatva sāmānya) موضوع ادراک ما قراربگیرد ، گوش‌حس است و مفهوم کلی صوت (s'abdatva)، موضوع ادراک. تماس این‌دو را «ملازمه باآنچه که برسبیل ملازمه موجوداست» (samaveta - samavāya) می گویند ، زیرا مفهوم کلی صوت بر اصل ملازمه به‌صوت تعلق گرفته و صوت نیز ملازم اثیر بوده و جزء لاینفک آن است.

۶ - تماس‌حس با شیء غیر موجود را رابطهٔ صفت و موصوف نیزمی گویند. «همانطوری که حواس کلیت و جزئیت و سایر خصائص اشیاء را ادراک می کنند، بدانگونه می‌توانند نبودن (abhāva) آنانرا نیز ادراک کنند۱» . عدم یعنی نبودن شیئی درمحلی که قبلاً درآن بوده است. مثلاً: چشم من بافضا و مکانی درتماس است که کوزه درآن موجودنیست ولی قبلاً موجود بوده است. فضای خالی موصوف (vis'eṣya) به‌صفت «عدم‌موجودیت» (abhāva) کوزه است وصفت یاقید (vis'eṣana) در این صورت «نبودن کوزه» است. در این مثال چشم با فضائی در تماس است که کوزه در آن نیست و عدم کوزه درآنجا نوعی صفت و کیفیت محل تعبیرمی‌شود که باتفاق فضای خالی آن ، بوسیلهٔ چشم ادراک می گردد.

«کشاوامشیرا» می افزاید: «هنگامی که‌عدم وجود کوزه‌ای (ghaṭa - abhāva) درمحلی که‌باچشم درتماس‌است (cakṣuṣā samyukte bhutale) ادراک‌می‌شود بطوری که‌باخود بگوئیم کوزه‌دیگردراین‌محل نیست (ihe bhutatale ghaṭo na - asti iti) این تماس‌را رابطهٔ‌صفت‌وموصوف‌می گویند (vis'eṣana - vis'eṣyabhāva - sambandhah)».

۱- S. Kuppūswami Shastri: *Primer of Indian Logic*, Madras, 1961, p. 177 yenendriyena yā vyakti grhyate tanniṣṭhā jāti tadabhāvas'ca tenedriyenaiva grhyate

استنتاج (anumāna)

«کشاوامشیرا» استنتاج را نتیجهٔ حاصله یا استقراء از دلیل (linga) یک قیاس منطقی دانسته‌است،وی می‌افزاید: آنچه را که بوسیلهٔ آن، چیزی استنتاج می‌شود استنتاج گویند و این فقط بطریق استقراء از دلیل حاصل می‌تواند شد. پس استنتاج یعنی استقراء ونتیجهٔ حاصله از دلیل (lingaparāmars'o' numānam)[۱]. نمونهٔ این استنتاج در این مثال است که اگر دودی را ببینیم که از کوهی برمی‌خیزد، بخاطر بیاوریم که چون دود بدون آتش نمی‌تواند بود پس بایستی آتشی روی کوه برافروخته باشند. درچنین مثالی دود را «لینگا» (linga) یا «هتو» (hetu) یعنی دلیل می‌گویند و آنچه را که باید از این دلیل استخراج و استنتاج بگردد، «لینگی» (lingi) یا «سادیا» (sādhya) یعنی موضوع یا قضیه نام می‌نهند که در این مثال وجود یا عدم آتش است. پس وجود یا عدم آتش،علم مستفاد و حاصله از استنتاج (anumitih) است و دلیلی که موجب شناسائی آتش می‌گردد همان دود است.

در بارهٔ تعریف دلیل رسالهٔ «تارکاباشا» می‌گوید: «آنچه که به نیروی همجواری تغییرناپذیر (دلیل و قضیه یعنی دود وآتش) (vyāpti - bālena) مفهومی را برای ما روشن می‌سازد، دلیل است[۲]»، همانطوری که دود دلیل آتش است و این همجواری تغییرناپذیر بین دود و آتش موجب می‌شود که بگوئیم: «هرآنجا که دود دیده می‌شود آتش نیز هست». فقط پس از ادراك و یقین حاصل کردن از این همجواری بلاتغییر است که دلیل قضیه‌ای را معلوم می‌سازد.

همجواری بین دو چیز امکان دارد تصادفی و مشروط باشد. در عبارتی چون «هرآنکس فرزند «می‌تری» (Maitrī) باشد سیاه چهره است»، همجواری دلیل و

---

۱ - *Ibid*. p. 7

yena hi anumīyate tadanumāna*m*, lingoparāmars'ena cānumīyate' to lingaparāmars'o' numānam

۲ - *Ibid*. vyāptibālena arthagamaka*m* lingam

قضیه طبیعی نیست بلکه تصادفی (upādhika) [1] است، زیرا احتمال می رود که تغذیه ازگیاه‌های بخصوص وعوامل دیگر باعث شده باشد که اطفال «می‌تری» سیاه چهره متولد شوند[2]. دلیل فرزند «می‌تری» بودن را نمی‌توان حمل برسیاه چهرگی کرد (tathāpi s'yāmatve maitrītanayatvam na prayojakam) [3]، ولیکن رابطه بین آتش و دود تصادفی نیست چه اگر تصادفی می‌بود می‌بایستی از خود می‌پرسیدیم آیا این تصادف قادر است باینکه استنتاج را از طریق صواب منحرف بسازد؟ اگر قادر نباشد پس تصادفی نیست و اما اگر این تصادف قادر باین باشد که ما را منحرف بسازد، بلافاصله محسوس می‌شود. من باب مثال: در عبارت اینکه «هرآنجا که آتش باشد دود نیز موجود است»، ارتباط تصادفی این دو بخوبی مشهود است زیرا امکان این هست که آتش بدون دود وجود داشته باشد و علت تصادف در چنین مثالی، تماس رطوبت با مواد سوخت (ardendhana saṃyoga) است که مانع ایجاد دود شده است. یا در مورد اطفال «می‌تری»، تصادف از نحوهٔ تغذیه «می‌تری» سرچشمه می گیرد. اگرعلل این تصادف معدوم می گردید، رابطه تصادفیِ بین قضیه و دلیل اصلاً بوقوع نمی‌پیوست و ارتباط ظاهری آن دو نیز اصولاً تحقق نمی‌یافت ولی همجواری دود و آتش تصادفی نیست. اگر تصادفی بود ادراک می‌شد وچون

۱ - *Ibid.* p. 6

۲ - «می‌تری» (Maitrī) درسانسکریت اسم خاصی است که در مثال‌ها بکار برده شده است مانند «زید» در فارسی. مؤلف «تارکاباشا» علت سیاه بودن اطفال «می‌تری» را درنحوهٔ تغذیهٔ آنان یافته است و این احتمال دارد که یکی از معتقدات مذهبی هندوان باشد. ولی به زبان امروزی می‌توان گفت که عوامل نژادی و علل سوروثی موجب شده که فرزندان «می‌تری» سیاه چهره شوند و امکان این هست که یکی‌از اطفال «می‌تری» سیاه چهره نباشد وسفید و بور بدنیا بیاید.

۳ - *Ibid*. p. 10

ادراك نمی‌شود پس تصادفی نیست[1] ، و این عدم وجود تصادف ، ادراك گردیده و معلوم شده است که همجواری دود و آتش طبیعی است.

اینك باید دانست اطمینان اینکه دود و آتش امور هم بسته هستند و ارتباط این دو تغییر ناپذیر بوده و تصادفی نیست چگونه بوجود آمده است ؟ «تار کاباشا» می گوید: همجواری تغییرناپذیردود وآتش (dhūmāgnyor - vyāpti) بوسیلهٔ ادراکی معلوم‌می‌شود که عالم برهم‌بستگی‌آنان است (sāhacarya - grāhinā - pratyakṣena) این‌ادراك مأخوذ از دو منبع است: یکی تأثری که در ذهن بواسطهٔ رؤیت پی‌درپی این‌دو یعنی‌دود وآتش‌پدیدآمده (bhūya - dars'ana - janita - saṁskārah)، ودیگری تأثری که ناشی از عدم‌ارتباط تصادفیِ این دو است - upādhi - abhāva - grāhana) (janita saṁskārah[2] . پس برای آنکه رابطه وهمجواری تفکیک ناپذیر دود و آتش معلوم‌بشود بایستی انسان‌هم شاعر به‌همجواری تغییرناپذیر آن‌دو باشد وهم ارتباط آنان را به تجربه مشاهده کرده باشد بنحوی که صورت این ارتباط چون تأثری در ذهن مرتسم شده باشد و انسان هم اصالت این ارتباط ، و هم تصادفی نبودن آن‌را احساس کرده و دانسته باشد.

حال مراحل یقین حاصل کردن از این همجواری تغییرناپذیر قضیه و دلیل دارای سه مرتبه است : ۱ - شناخت اول آنست که در مطبخ همجواری و رابطهٔ دود و آتش را مشاهده کرده باشیم. ۲ - شناخت دوم آنکه با چشم خود ببینیم که دود از کوه برمی‌خیزد. ۳ - شناخت سوم آنست که‌ارتباط این دو یعنی دود وآتش

---

۱ - *Ibid.* na heca dhūmasyāgnisāhacarye kas'cid upādhirasti, yadyabhaviṣyat tadā' drakṣyat tato dars'anābhāvānnāsti

۲ - *Ibid.* p. 10

tathā ca upādhyabhāvagrahanajanitasaṁskārasahakṛtena bhūyordars'anajanita-saṁskārasahakṛtena sāhacaryagrāhinā pratyakṣenaiva dhūmāgnyorvyāptiravadhāryate

را که درخاطره بصورت تأثر وسابقه ذهنی موجوداست احیاء بکنیم وبگوئیم هر کجا که دود باشد آتش نیز موجود است ، و چون دوباره برسر کوه دود ببینیم باخود چنین بیندیشیم بالای کوه دود دیده می‌شود و دود و آتش دو امر هم‌بسته است پس قطعاً آتشی بر سر کوه برافروخته‌اند. فقط براثر استناد به دلیل یعنی « دود از کوه برمی‌خیزد » و انطباق و تقابل آن با کبرای قضیه است که علم استنتاج انتزاع می‌شود و این شناخت سوم قطعی است.

در بارهٔ اینکه چرا شناخت اولی یعنی شناخت حاصله در مطبخ برای استنتاج کافی نیست، « کشاوامیشرا » می گوید: « علتش آنکه در مطبخ هنوز همجواری تغییرناپذیر قضیه و دلیل (دود و آتش) به‌تحقیق ادراک نشده وپس از مشاهدات پیاپی این دو چیز است که استنتاج تحقق می‌پذیرد ». در پاسخ اینکه چرا پس از آنکه از همجواری دود و آتش یقین حاصل کردیم ، آتش مشهود درآشپزخانه ، موضوع استنتاج نمی‌تواند شد ، « کشاوامیشرا » می گوید استنتاج به امری صادق است که مصداقش شک و تردید ایجاد می کند (saṃdigdhas'cārtho anumīyatc) چنانکه « واتسیایانا » گفته‌است: « علم‌منطق نه برامری معلوم دلالت می کند ونه بر امری مجهول، بلکه مصداق آن امری است مشکوک[۱] ». وجودآتش درآشپزخانه به‌وضوح دیده می‌شود و حاجتی به استنتاج ندارد.

در پاسخ اینکه چرا مردی که به‌بالای کوه می‌رسد و دود را مشاهده می کند بلافاصله به‌وجود آتش پی‌نمی‌برد، « کشاوامیشرا » می گوید شخصی که همجواری تغییرناپذیر این دو را به‌تجربه تحقیق نکرده ، یا در هنگام مشاهده دود (دلیل) ارتباط آن دو را بیاد نیاورده، نمی‌تواند به‌شیوهٔ استنتاج بگراید و قضیه را تعقل بکند زیرا بخاطر آوردن این « همجواری تغییر ناپذیر » نیز یکی از دلائل ضروری علم استنتاج است (vyāptismṛterapi - anumi - hetutvāt)[۲]. درصورت تحقق یافتن استنتاج

۱ - *Vātsyāyanabhāsya*, I, 1, 1
na' nupalabdhe na nirṇīte arthe nyāyah pravartate kiṃtu samdigdhe

۲ - *Tarkabhāṣā*, p. 11

شخص ابتدا رابطهٔ دود و آتش را در ذهن احیاء می کند و با دیدن دود، همجواری تغییر ناپذیر آن را با آتش ادراك می کند و به شناخت سوم که استنتاج است نائل می‌آید.

استنتاج بردو قسم‌است: یکی از برای خود (svārtha) و دیگری از برای غیر (parārtha) . استنتاج از برای خود نتیجهٔ آن علمی است که بعلت تجربه ومشاهده همجواری تغییرناپذیر دلیل وقضیه در ذهن، بصورت معلوماتی از قبیل « ازهر کجا که دودبرمی‌خیزد آتش‌نیز هست» نقش‌بسته باشد ، واین‌معلومات اعتقاد شخصیِ انسان راتقویت می کنند. استنتاج ازبرای دیگری، آنست که بخواهیم این‌معلومات را به دیگران منتقل بسازیم و به‌اثبات برسانیم ، دراینصورت ناچاریم که به روش استدلالی پنج رکن قیاس منطقی توسل بجوئیم و با اقامه قضیه و دلیل و مثل و اسناد و اطلاق و نتیجه، مسألهٔ مورد بحث را بآنها بفهمانیم.

دلیل‌های قیاس‌منطقی برسه‌قسم‌اند: ۱- مثبت‌یامنفی (anvaya - vyatireka). ۲ - فقط مثبت (kevala - anvaya) . ۳ - فقط منفی (kevala vyatireka) .

۱ - مثبت یا منفی - در مثال « هر آنجا که دود باشد آتش هم موجود است چون مطبخ »، همجواری تغییرناپذیر قضیه و دلیل هم مثبت توانـد شد و هم منفی چنانکه صورت منفی آن، یعنی گفتن اینکه « هرآنجا که آتش نباشد دودهم نیست» معتبر و درست است.

۲- فقط مثبت - گروهی ازدلائل فقط بصورت مثبت‌توانند بود. من باب مثال: صوت قابل معنی کردن است (abhidheyam) چون قـابل شناخت است و هر آنچه کـه قابل شناخت بـاشد قابل معنی کـردن نیز هست چون کوزه (yat prameyam tadabhidheyam yathā ghaṭah). صوت معلوم‌است پس باید قابل معنی کردن نیز باشد. معنی‌داشتن‌صوت‌قضیه‌است و معلوم بودن آن دلیل. این قیاس فقط بصورت مثبت تواند بود ، در صورت منفی بودن آن می بـایستی می گفتیم : « هر آنچه که

معنی نداشته باشد معلوم نیست»، ولی این مثل نادرست است چه هیچ چیزی نیست که قابل معنی کردن نباشد.

۳ ـ فقط منفی ـ هنگامی دلیل فقط منفی تواند بود که من باب مثال تنفس کردن را دلیلی برای اثبات روح عرضه بداریم و بگوئیم جسم زنده (jīva s'arīrah) روح دارد چون نفس می کشد. دلیل: «هرآنچه که روح نداشته باشد تنفس نتواند کرد چون کوزه»، اما جسم زنده چنین نیست و تنفس می کند پس داری روح است. در اینجا «جسم زنده» قضیه است و تنفس کردن دلیل. کبرای قیاس منطقی در این مثال فقط بصورت منفی تواند بود و نه مثبت زیرا گفتن اینکه: «هر آنچه تنفس می کند روح دارد» خطا است، بجهت اینکه کلیهٔ موجودات زنده اعم از ستوران و خزندگان و پرندگان و انسان در موضوع (pakṣa) این قیاس منطقی مستتراند و در آن گنجانده شده‌اند وهیچ موجود زنده‌ای خارج از موضوع این قیاس نمانده است که بتوان بدان عطف کرد و ازآن چون مثال استمداد طلبید، از این رو مثل یا کبری را نمی‌توان در این قیاس بصورت مثبت وضع کرد.

علیت

مبحث علیت بسان پیدایش شناخت، یکی از مباحث مهم فلسفهٔ هندی است و هرمکتب فلسفی هندی نظر خاصی در این باب داشته است. مکتب «سانکهیا» قانون وجود بالقوه معلول درعلت (sat - kāryavāda) را عنوان کرده است ومی گوید علت و معلول از یک سنخ اند و معلول پیش از آنکه به‌فعل درآید، بالقوه در خود علت مستور و محجوب بوده است، و می‌افزاید هر آنچه که موجود است معدوم نمی‌تواند شد (nābhāvo vidyate satah) و هر آنچه که عدم است موجود نمی‌تواند شد (na - asto vidyate bhāvah). مکتب «ودانتا» می گوید فقط علت است که واقعیت مطلق دارد و معلولات وآثار، در حکم پدیده‌های توهمی و بی‌بود واساسی هستند. این فرضیه را درمقابل فرضیهٔ «وجود بالقوه معلول در علت» مکتب «سانکهیا»

« ظهور خود علت چون علت » یا «صرف واقعیت‌علت» (satkāra*n*avāda) گفته‌اند.

درمکتب « سانکهیا » معلول بالقوه درعلت موجود است و علت واقعاً مبدل به‌معلول می‌شود (pari*n*āmavāda) و هردو از یک سنخ هستند، درحالیکه طبق‌آئین «ودانتا»علی‌الخصوص«ودانتای‌عاری از ثنویت»(advaita)،علت دراصل کوچکترین تغییری نمی کند وفقط بصور مظاهر وپدیده‌های بی‌بود که بر اثررؤیا و توهم‌جهانی (māyā) ظاهر شده ، جلوه‌گر می‌شود و معلول بهیچوجه ازسنخ علت نیست (vivarttavāda) ، بلکه بمنزلهٔ مظاهر بی‌حدوحصرآن است و فقط علت واقعی است که بصورت مظاهر متعدد و صور متکثره متجلی است. یا بعبارت دیگر برهمن علت‌العلل است و پدیده‌های عالم صور تخیلی است که بدان اضافه شده است.

پیروان مکتب « سوترانتیکا » معتقد بودند که صیرورت و تسلسل اشیاء ، استمرار لحظات آنی و برق‌آسا است ومی گفتند که جریانات حیات، مجموعهٔ ناپایدار ذرات آنی هستند که بمحض این که جریان دیگری را پدید آوردند ، خود بخود نیست می‌شوند و عناصر دیگر ، بنوبهٔ خود ، گروه عناصر دیگری را بوجود می‌آورند الی غیرالنهایه. این مبحث مربوط به قانون دوازده علت یا « بیدایش ترکیبی عناصری چند ازعناصردیگر» یا«علیت متکی برشرایطی چند» (pratitya - samutpāda) است که در فصل مربوط به‌فلسفه‌های بودائی مورد بحث قرار گرفت[1].

مکتب « نیایا - وی شیشیکا » نه‌فرضیهٔ « سانکهیا » و نه آئین علیت «ودانتا» و نه قانون علیت بودائیان را نمی‌پذیرد و معتقد است که معلول پیش از به‌فعلیت درآمدن، درعلت بالقوه موجود نبوده است. درمثال بوجودآمدن کوزه ازگـِل، علت مادی (گـِل) نیروی خاصی دارد و علل فرعی و فاعلی چون چرخ و چوب و خود کوزه‌گر،دارای نیروهای دیگری هستند. این‌علل بسبب ترکیب وتلفیق نیروهای

۱- در بارهٔ چهار شرط و شش علت وچهار نتیجه مکاتب فلسفی بودائی ، رجوع شود به فصل مکاتب فلسفی بودائی.

خود، علت مادی یعنی گل را معدوم می‌سازند و معلولی (کوزه) پدید می‌آورند که قبلاً موجود نبوده است. این فرضیه را «عدم وجود معلول در علت» یا «پیدایش معلول از انهدام پیشین» (asat - kāryavāda) می‌دانند.

در رابطهٔ بین علت و معلول دو عنصر زمانی وجود دارد: یکی زمان پیشین ترکیبات علل، ودیگری زمان پسین پیدایش معلول. معلول که، مجموعهٔ ترکیبات ذرات یامجموعهٔ مجموعه های ذرات است نسبت به علت خود، یعنی ذرات، محصول تازه و نوی بشمار است. پیش ازآنکه علل مادی و فاعلی و صوری بگردهم آیند و ممزوج شوند، معلول موجود نبوده است (prāgbhāva) و هنگامی که ذرات از هم می‌پاشند و منهدم (vibhāga) می‌شوند معلول نیز معدوم‌می گردد. بالنتیجه «نیایا- وی‌شیشیکا» این اصل را که از عدم وجود ظاهر می‌شود و از وجود عدم تحقق می‌یابد پذیرفته است.

برای آنکه عاملی بتواندعلت چیزی‌بگردد، ابتدا باید ثابت باشد و در خود، شرایط مخصوصی را که باهمکاری خود، آثار خاصی‌را بوجود می‌آورند، جمع کند، مانند گِل و کوزه گروچرخ کوزه گر برای ساختن کوزه. دیگراینکه این‌عامل بایستی غیر مشروط باشد یعنی قائم بخود باشد و نه قائمی به غیر، همانطوری که چوب کوزه گر، عامل مؤثر و ثابت و نا مشروطی در پیدایش و ساختن کوزه محسوب می‌شود، ولی ابعاد و رنگ همان چوب در کیفیت وساختن کوزه کوچکترین دخالتی ندارند و قائم بخود نیستند بلکه متکی برغیراند و این غیر همان چوب است. کلیهٔ شرایط وعواملی که مستقیماً درساختن کوزه مدخلیت نداشته‌اند - از قبیل رنگ چوب کوزه گر و صوتی که از گردش چرخ کوزه گر برمی‌خیزد، یا پدرکوزه گر که مقدم برخود کوزه گر است اما درایجاد کوزه نقشی نداشته‌است - باید یکی پس‌از دیگری از ردیف علل واقعی حذف بگردند و سرانجام آنچه بعد از تشخیص و تمیز عوامل ضروری و غیر ضروری بدست می‌آید شامل یک مقدار نیرو و انرژی است که برای

بوجود آوردن معلولی مؤثر بوده است. بدین ترتیب می‌توان گفت که علیت در «نیایا - وی شیشیکا» نحوهٔ ایجاد نیرو است.

۱- علت مادی را در «نیایا - وی شیشیکا»، «ساماوائی کارنا» (samavāyi - kārana) می گویند. کلمهٔ «ساماوایا» یعنی ملازمه و آن علیت را مبنی بر ملازمه می‌دانند که در آن مواد علت برسبیل ملازمه به مواد معلول تعلق داشته باشند. چون نخ، که علت مادی قالی است.

۲- علت صوری (asamavāyi - kārana)، وآن علتی است که بمددِ علت مادی به معلول صورت می‌بخشد و درآن انعکاس می‌یابد. مثلاً: گِل علت مادی کوزه است و لیکن رنگ گل، علت صوری رنگ کوزه است. درمثال قالی، نقوش قالی علت صوری قالی بشمار می‌آیند.

۳- علت فاعلی (nimitta)، و آن افزارها و علل فرعی و هم‌بسته (sahakāri) را شامل است چون کوزه گر، چرخ کوزه گر وچوب کوزه گر.

فصل دوازدهم

طبیعیات یا «وی شیشیکادارشانا»

کلیات

بین علوم نظری‌ای که در سرزمین رود گنگ ظاهرشد، مکتبی که معرف واقعی و وارث اصیل سنت برهمنی است و فکر هندو را که از «وداها» و «اوپانیشادها» سرچشمه گرفته و طی قرون متمادی بسط و توسعه یافته بود، نظام بخشیده است بدون تردید مکتب «ودانتا» است، خاصه ودانتای عاری ازثنویت (advaita) که حکیم عالیقدر «شانکارا» بنیان گذار آن است. آئین های دیگری نیزدرآن سرزمین از دیرگاهی پدید آمدند که در بدو امر باسندیت آسمانی وداها و سنن برهمنی منافات داشتند و بنظر غیر متشرع وحتی منحرف ازاصول ودائی جلوه می کردند، مانند آئین «وی شیشیکا» و «سانکیها». این دو مکتب که یکی اصالت ذرات را می‌پذیرد و دیگری پیدایش مراتب هستی را دگرگونیهای پی‌درپی مادهٔ لطیفی (prakṛti) می‌پندارد که براثر تحریک روح (puruṣa) بفعل وانفعالات گوناگون گرائیده، ناگزیر مبانی‌آئین برهمنی را که از دیرباز سندیتی تزلزل ناپذیری یافته بود پذیرفتند وحتی مکتب «وی شیشیکا» مبحث ضمیر باطن را که «اوپانیشادها» بدان «آتمان» نام نهاده بودند، ضمیمهٔ اصول فلسفی خود ساخت.

مکتب «وی شیشیکا» برای طبقه‌بندیِ واقعیتهای جهان، روش تحلیلی اتخاذ کردودرنحوهٔ تحقیق خود، اصول مکتب «نیایا» را مراعات کرد. فرضیهٔ ذره‌ای که عرضه داشت ازلحاظی شبیه فلسفهٔ طبیعی یونانیان بالاخص فلسفهٔ ابیقوری است.

«وی شیشیکا» برخلاف مکاتب دیگر «ایده‌آلیستی» هندو، عالم عینی را واقعیتی بارز و روشن می‌انگارد و پایهٔ استدلال خودرا براساس حس وتجربه می‌نهد

ومعتقداست که جهان خارجی دارای موجودیتی انکارناپذیر است، ولیکن می‌افزاید، درحالیکه ذرات متشکلهٔ عالم، ابدی و لایتناهی هستند، اجسام مرکب از این ذرات، ناپایدارند و تعادل آنان بس سست بنیاد و اشیای مرکب، ثبات و بقائی ندارند و بهمین جهت است که پدیده‌ها یکچندی باقی می‌مانند و فانی می‌شوند. «ودانتا» جهان عینی را تصور الهی و رؤیای وصف ناپذیری می‌داند که نه هستی است و نه عدم و نه هستی و عدم در عین‌حال، و می‌افزاید که این رؤیای فریبنده بر اثر قوهٔ متخیله و خلاق ایزدی (māyā) مصداق می‌یابد وعینیت می‌پذیرد. واما «وی شیشیکا»، به‌همان نتیجه‌از راه دیگری می‌رسد و عدم ثبات پدیده‌ها را حمل برناپایداری ترکیبات ذره‌ای می‌کند.

«ودانتا» در پس‌مظاهر گذرندهٔ جهان، حقیقتی واحد وجوهری ثابت می‌یابد وعالم‌عینی و ذهنی و کلیهٔ هستیهاو کائنات‌را ظل وسایه های‌لرزان این محمل لایتغیر می‌داند، درحالیکه«وی شیشیکا»مانند «سانکهیا»،اصل تکثرارواح رامی‌پذیردوبه‌نوعی ثنویت ودوگانگی‌عالم‌مادی‌ذرات، و عالم‌معنوی ارواح،می‌گراید که‌اولی مرکب‌از ذرات نامتناهی و فناناپذیر است و دیگری واحدهای بسیط معنوی را شامل است.

تعداد ارواح مانند تعداد ذرات و اجسام، بیشمار است و هر روحی دارای حس باطنی است که مشتمل برخودآگاهی وعقل و حس مشترك و حواس وعواطف و تعلقات و خواطر و غیره است. علت زایش دوباره درگردونهٔ باز پیدائی همانا امتزاج این دو جهان متضاد، یعنی عالم ناسوتی و عالم ملکوتی یا بعبارت دیگر عالم مادی ومعنوی است، همین‌بهم‌آمیختگی موجب سرگردانی ارواح ورنج ومشقت فراوان شده است و آزادی وگریز ازبند مادیات هنگامی بحصول می‌پیوندد که این دو از هم تفکیک شود و روح از پلیدیهای ماده آزاد گردد و چون روح آزاد شد و پاکیزگی و بساطت فطری خود را باز یافت، پلیدیهای مادی و مفاهیم ذهنی و تأثرات دیرینه که‌بانضمام‌روح‌از قالبی به‌قالب دیگردرجریان بودند، باطل می‌شوند و بمجرد بطلان این ترکیبات دیرینه، روح آزاد می‌گردد و ازگردونهٔ باز پیدائی

می گریزد و متعاقب آن، رنج فرو می‌نشیند و سرور بی‌پایان و فروغ لایتناهی در اعماق دل زنده‌آزاد پرتو می‌افکند.

مهمترین اثر این مکتب معروف به «وی شیشیکاسوترا» (vais'eṣika sūtra) است که به شخصیت نیمه تاریخی و نیمه افسانه‌ای «کانادا» (Kanāda) منسوب است. تاریخ نگارش این‌سوتراها بدرستی تعیین نشده است. «گارب» معتقد است که مکتب «وی شیشیکا» از «نیایا» دیرینه‌تر است[۱]. محقق ژاپنی «اوئی» (Ui) تاریخ پیدایش این‌مکتب را در دورهٔ «ماهاویرا» (مؤسس آئین جین) و «گوتاما بودا» که در حدود سدهٔ ششم پیش از میلاد مسیح می‌زیسته، می‌داند، اما معتقد است که این‌آئین‌فقط درسدهٔ سوم‌پیش‌از میلاد نظام یافته و بصورت مکتبی فلسفی درآمده است[۲].

«داسگوپتا» در این‌باب می گوید: رسالهٔ «وی شیشیکاسوترا» کوچکترین اشاره‌ای به‌فلسفه‌های بودائی نکرده است... در این رساله بهیچیک از مکاتب دیگر فلسفی اشاره نشده مگر به «می‌مانسا»، و گاهی نیز به «سانکهیا». طریقی که در آن مبحث استنتاج مورد استقصاء قرار گرفته، نشان می‌دهد که اصطلاحات «پورواوات» (pūrvavat) (استنتاج از علت به‌معلول) و «ششاوات» (s'eṣavat) (استنتاج از معلول به‌علت) برای این‌رساله مجهول بوده است، «وی شیشیکاسوترا» در بیش از یک جا، زمان را علت اصلی پیدایش اشیاء می‌داند و ما می‌دانیم که در «شوتاشواتارا اوپانیشاد» به چنین آئینی اشاره شده است و لیکن ما درهیچیک ازمکاتب دیگر، فرضیه‌ای نیافته‌ایم که این نظریهٔ کهن را تأیید بکند. این عقیده ونیز شیوهٔ عمومی این‌اثر ونحوهٔ مباحثات‌آن مرا وا می‌دارد بپندارم که این سوتراها

۱- S. Radhakrishnan : *Indian Philosophy*, London, 1962, vol. II, p. 117 نقل از R. Garbe : *The Philosophy of Ancient India*

۲- H. Ui : *The Vais'eshika Philosophy*, Benares, 1962, p. 33

باحتمال قوی دیرینه‌ترین سوتراهائی است که در دسترس ماست وممکن است ماقبل بودائی باشد»[۱].

« اشواگهوشا » ، حکیم بزرگ بودائی که شرح آن در مکاتب فلسفی بودائی آمد، به‌آئین « وی شیشیکا » اشاره کرده و تاریخ آنرا مقدم برتاریخ پیدایش دین بودا دانسته است[۲]. این نظریه عقیدهٔ « داسگوپتا » را تأیید می کند.

« وی شیشیکاسوترا » در آغاز سوترای اولی می کوشد که دارما (dharma) یعنی فضیلت یا نظام اخلاقی ، وظیفه و تکلیف شرعی را توصیف بکند و این مطلب بامقولات ششگانه‌ای که اساس وتاروپود این فلسفهٔ کهن طبیعی است مغایرت دارد. « وی شیشیکا سوترا » پس از تعریف لفظ «دارما» می افزاید که آن بخشندهٔ خوشبختی و کامیابی محض است و در پایان فصل دهم تأکید می کند که انجام دادن مراسم ودائی که در بادی امر به‌نظر بی‌حاصل و بی‌فایده جلوه می کند ، انسان را بسوی خوشبختی معنوی راهبر است ، زیرا این مراسم ایجاد کنندهٔ نیروی نیک و فضیلت نامرئی (adṛṣṭa) است ، یعنی نیروی مرموز و سحرآمیزی که منشأ فیاض فضائل و بخشندهٔ سعادت اخروی است.

این نحوهٔ تفکر و بحث در اطراف « دارما » شباهتهای بسیار با مکتب «پوروا می‌مانسا » دارد و « داسگوپتا » پس‌از تحقیق در بارهٔ این شباهت شگرف، برآن شد که بظن قوی«وی شیشیکا»شاخه‌ای ازمکتب «می‌مانسا»بوده‌است[۳]. «رادا کریشنان» این نظریه را درخور اعتنا نمی‌داند ومی گوید تعریف و تأکید اصل «دارما» نظریهٔ اختصاصی هیچ یک از مکاتب فلسفی هندونیست،چه«دارما» اصلی است کلی که تمامی مکاتب فلسفی‌هندو آنرا به‌نحوی ازانحاء پذیرفته و قبول داشته‌اند و باا ینکه‌این دو

---

۱ - Dasgupta : *A History of Indian Philosophy*, Cambridge, 1922, p. 282

۲ - H. Ui : *op. cit*, p. 41

۱ - S. Dasgupta : *Ibid*. pp. 280 - 282

مکتب در این باب آرای مشابهی ظاهرساخته‌اند معذلک گفتن اینکه «وی شیشیکا» شاخه‌ای از « می‌مانسا » بوده است امری است بس دشوار و ثابت نشدنی[۱].

یکی از حکمای کیش جین معروف به « آواسیاکا » (Āvasyaka) تألیف «وی شیشیکاسوترا» رابدانشمند جین«روها گوتا» (Rohagutta) نسبت داده است[۲]. شکی نیست که ازلحاظ فرضیهٔ ذره‌ای شباهتهای بسیار بین کیش جین و«وی شیشیکا» موجود است. ولیکن نبایستی در عین حال از امتیازات ظریفی که در این باب بین این دو نحوهٔ تفکر هست غافل شد. جین ها معتقد بودند که ذرات از لحاظ کیفی مانند یکدیگراند و هریک از آنان دارای کیفیات رنگ و مزه و بو بوده و مستعد بایجاد صوت است، اما به‌نظر « وی شیشیکا » ذرات از لحاظ کیفی بایکدیگر متفاوت‌اند و ذرات خاك از ذرات هوا یا آتش متمایزاند و ذرات بهم می‌آمیزند و ترکیب می‌یابند و بصورت مولکولهای دوهسته‌ای یا سه‌هسته‌ای وغیره درمی‌آیند و در فضای لایتناهی اثیر (ākās'a) در حرکت‌اند. مکان و زمان حاکم برذرات‌اند زمان نیروئی است که بموجب آن نظام توالی برقرار می‌شود و مکان و بُعد نیروئی است که جهت و وضع اشیاء را در فضاتعیین می کند.

ازآنچه گفته شد برمی‌آید که تاریخ پیدایش این مکتب ازآئین بودا متأخرتر نیست ومحتمل است که برآن حتی مقدم باشد. دیرینه‌ترین تصنیفی که ازاین مکتب بجا مانده، رسالهٔ«وی شیشیکاسوترا» است که به« کانادا »یا« کانابوج »(Kaṇabhuj)[۳] یا « کاناباکشا » (Kaṇabhakṣa) منسوب است نام دیگر مکتب « وی شیشیکا» به « آلوکیادارشانا »(ālukyadars'ana)[۴] معروف است.

---

۱ - S. Radhakrishnan : *op. cit*, p. 179

۲ - *S. B. E.* vol.XIV, p. XXXVIII

۳ - « کانابوج » و « کاناباکشا » یعنی « خورندهٔ ذره » احتمال دارد که فرضیهٔ ذره‌ای این مکتب باعث شده باشدکه این صفت را به‌بانی آن نسبت دهند.

۴ - در رسالهٔ « ساروادارشانا سامگراها »(sarvadars'anasaṃgraha) اثر « مادهوا » (Madhva) مکتب « وی شیشیکا » تحت این عنوان بررسی شده است توضیح آنکه کلمهٔ « آلوکیا » یکی از اسامی دیگر « کانادا » بانی آئین « وی شیشیکا» است.

کلمهٔ « وی شیشیکا »از واژه «وی ششا» (vis'eṣa) یا «خاص» و «مخصوص» و « خصوصی » مشتق گردیده‌است. این خود گواه براینست که« وی شیشیکا »درعلم خواص اشیاء بررسی می‌کند و آنانرا براساس صفات و امتیازاتی که هریک متمایز و موصوف بدان است ، طبقه‌بندی کرده و مقولات و واقعیتهای گونا گون عالم را استخراج می‌کند وآنانرا ازیکدیگر تفکیک می‌سازد و باین نتیجه می‌رسد که واقعیت یا « مقوله » (padārtha) یعنی‌آنچیزی که قابل شناخت وتعریف باشد. بدیهی‌است که هریک از مقولات متمایز به‌صفات خاصی هستند و این صفات خاص وجه تمایز بین اشیاء است.

آثار مکتب وی شیشیکا

مهمترین اثر این مکتب « وی شیشیکا » ، اثر« کانادا » است. « کانادا » به « آولو کیا » (Aulūkya) یعنی فرزند « اولو کا » (Ulukā) معروف است. از جمله مصنفات دیگر این مکتب رساله«پادارتادارماسامگراها»(padārthadharmasa*m*graha)[1] تألیف «پراشاستاپادا» (Pras'astapāda) است که گویا درسدهٔ چهارم وپنجم میلادی می‌زیسته است. این اثر ، رساله‌ای است مستقل ، و برخلاف تفاسیر دیگری که تحقیقات خودرا اصولاً برمبنای سوتراهای « کانادا » نهاده است، این اثر از رئوس مطالب مندرجه درسوتراها تبعیت نمی کند بلکه تفسیری است مستقل که مفاد اساسی « وی شیشیکاسوترا » را بررسی می کند. پاره‌ای ازمطالبی که بعدها تحت عنوان مکتب مشترک « نیایا ـ وی شیشیکا »آمد ودرسوتراها نبود ، از قبیل فرضیهٔ آفرینش و انحلال کائنات ، آئین اعداد ، وغیره ، برای نخستین بار دراین رساله ذکر شده است.

---

۱ ـ این رسالهٔ بسیار مهم به‌انگلیسی توسط «گانگاناتاجا» ترجمه شده :

The Padārthadharmasangraha of Praçastapāda, translated into English by M. Ganganatha Jha, Allahabad, 1916

دوتفسیر مهم دیگری در بارهٔ «وی شیشیکاسوترا» تحت عنوان «راوانا باشیا» (rāvaṇabhāṣya) و «بارادواجاوریتی» (bharādvājavṛtti) تحریر شده بود که امروزه اثری از آن دو نمانده است.

حکیم دیگری معروف به «چاندرا» (Candra) تفسیری برمبنای «پادارتادارما سامگراها» انشاء کرد که به «داشاپادارتاشاسترا» (das'apadārtha s'astra) مشهور است. «چاندرا» در قرن ششم میلادی می‌زیسته، فقط ترجمه چینی این اثر بجامانده است[1].

چهار تفسیر مهم دیگر به‌رسالهٔ «پادارتادارماسامگراها» نگاشته‌اند که عبارت‌انداز رسالهٔ «ویوماواتی» (vyomavatī) اثر «ویوماشِکارا» (Vyomas'ekhara) و رسالهٔ «نیایا کاندالی» (nāyakandalī) اثر «شری دارا» (S'rīdhara) و «کیراناوالی» (kiraṇāvalī) اثر «اودایانا» (Udayana) و سرانجام «لی‌لاواتی» (līlāvati) اثر «شری واتسا» (S'rīvatsa).

حکیم معروف دیگر این مکتب «شانکارامیشرا» (S'ankaramis'ra) است. این حکیم تفسیری بر «وی شیشیکاسوترا» نگاشته که به «اوپاسکارا» (upaskāra) معروف است. «شانکارامیشرا» در قرن پانزدهم میلادی میزیسته است. حکیم دیگری موسوم به «جایانارایانا» (Jayanārāyana) که در قرن هفدهم میلادی زندگی می‌کرده تفسیری بر تفسیر «شانکارامیشرا» نگاشت که به «وی وریتی» (vivṛti) معروف است.

مبحث رنج‌های سه‌گانه و فضیلت (dharma)

«شانکارامیشرا» در مقدمهٔ تفسیر خود بر «وی شیشیکاسوترا»[2] مبحث رنج

۱ - برگردانده چینی این رساله تحت عنوان «*The Vais'eshika Philosophy*» توسط محقق ژاپنی اوئی (Ui) به‌انگلیسی‌ترجمه شده است.

۲ - S'ankaramis'ra : « *Upaskāra* », The Sacred Books of the Hindus, Allahabad, 1923

جهانی و تنگنای هستی را عنوان می کند و می گوید زندگی انسان مایهٔ رنج های سه گانه است. پاره‌ای از این رنجها جسمانی و ذهنی اند (adhyātmika)، گروهی از آنان طبیعی هستند (adhibhautika) مانند آفاتی که انسان را از علل طبیعی و حیوانات و پرندگان و خزندگان و یا آدمیان دیگر حاصل شود، برخی از آنان از نیروهای مابعدالطبیعه (adhidaivika) و بلیّات سماوی ناشی می گردند یعنی از اهریمنان (rākṣasa) و موجودات آسمانی (yakṣa) و غیره.

حکمائی که به‌آفات این رنج های سه گانه واقف گردیده بودند، به کنه وریشهٔ آن پی‌بردند و کوشیدند تا این سه رنج را فرو بنشانند، اینان پس از تعمق درآثار مقدس و منزل (s'ruti) و آثار مقدس دیگر که متکی برگروه اول هستند (smṛti) و اساطیر (itihāsa) و افسانه های کهن جهان شناسی (purāṇa) دانستند که وسیلهٔ غائی فرونشاندن این رنج های سه گانه، معرفت شهودی و کشفی‌وشکفتگی رازدرون (ātman) است سپس‌خواستند که طریقِ وصول باین‌معرفت را نیز بیاموزند ونزدحکیم بزرگ «کانادا» شدند.

«کانادا» به‌کان اسرارآگاه بود و می‌دانست که معرفتِ مقولات ششگانه، یگانه طریقِ وصول به معرفت است و شناخت این مقولات بوسیلهٔ فضیلت اخلاقی و خلوت گزینی تحقق می‌پذیرد. پس «کانادا» بر آن شد که نخست خصائص «دارما» یا فضیلت را به آنها بیاموزد و بعد معرفت ششگانه را بانضمام دلائل و تعاریف و طرق اثبات، به آنها تعلیم بدهد.

آنچه‌ازاین گفتهٔ افسانه‌ای برمی‌آید این‌است که نجات وآزادی بدست نمی‌آید مگر بکمکِ مقولات ششگانه یا تقسیم‌بندیِ صحیح مراتب و ارزشهای واقعیتهای جهان، دیگر اینکه بدین‌شناخت ممتاز نمی‌توان شد مگربموجب فضیلت. حال باید دید فضیلت چیست؟

دارما - «وی شیشیکاسوترا» درآغاز به‌تعریف «دارما» (فضیلت) می‌پردازد

و می گوید : « دارما فضیلتی است که بموجب آن سعادت (abhyudaya) و نجات (nihs'reyasa) تحقق می یابد[۱] » ، سپس می‌افزاید سندیت « ودا » (veda) بر این است که بنای آن را بربنیاد کلام الهی (tatvacanāt) ، که مبین « دارما » است ، پی‌افکنده‌اند[۲] . پس کلام‌الهی که « ودا » است همان فضیلت و ثواب مطلق است.

«دارما» درمکتب «می‌مانسا» به‌معنی وظیفه وتکلیف شرعی‌است و«می‌مانسا» می گوید : « وظیفهٔ شرعی آن امری است که مبتنی بر حکم یا دستور ودائی بوده و آدمی را به‌سوی مطلوب راهبرباشد[۳] » ، و می‌افزاید که شناخت درست « دارما » ازودابدست می‌آید. ودا یگانه مأخذ معتبرشناخت «دارما» است. در«وی شیشیکا»، « دارما » بیشتر به‌معنی ثواب و فضیلت آمده تا وظیفه و تکلیف شرعی ، چنانکه « می‌مانسا » از آن مراد می کند. البته این دو تعبیر هم بسته با یکدیگراند زیرا مفهوم ثواب و فضیلت ، خواه دنیوی و خواه اخروی ، در مفهوم خود وظیفه شرعی که مبتنی برحکم و دستور ودائی بوده است مستتر است.

دیگر اینکه « وی شیشیکا » نیز مانند « می‌مانسا » کلام الهی را مترادف با « دارما » می‌داند، اما فرق اساسی بین‌این دو مکتب دراین است که « می‌مانسا» می گوید ودا یگانه مأخذ معتبرشناخت « دارما » است و «دارما» از علم‌لفظی یعنی کلام الهی حاصل می‌شود و دست سایر مآخذ شناخت از قبیل قیاس و استنتاج و ملازمه و غیره از درك‌آن کوتاه است، حال آنکه « وی شیشیکا» می گوید « فضیلت مطلق که نجات نیزهست معرفت درستی است (tattvajñāna) که از فضیلت خاص

---

۱ - *V. S.* I, 1, 2

yato' bhyudayanihs'reyasasiddhih sa dharmah

۲ - *V. S.* I, 1, 3

۳- *M. S.* I, 1, 2

(dharmavis'eṣa) اشتراك و امتیاز شش مقوله یعنی جوهرو کیفیت وفعلیت و کلیت و جزئیت و ملازمه پدید می آید »[1].

مراد از این بندآن که بعلت پژوهش درماهیت واقعیتهای جهان وتشخیص حق و باطل از یکدیگر ، نیروی ثوابی تولید می‌شود که اگر بدرجهٔ اطلاق برسد باعث شناختِ درست شش مقوله وبالنتیجه نجات خواهد گردید واین نجات همانا فضیلت مطلق است. در تفسیر این بند می‌توان گفت که نجات هنگامی تحقق می یابد که نه فقط دیگررنج و المی‌انسان را حاصل‌نشود بلکه‌تأثرات ناشی اززندگیهای پیشین که در نفس‌جوال ما چون « کارما » (karma) انباشته شده است معدوم گردد. این نجات از سوی دیگر به‌حصول نمی‌پیوندد مگر به‌معرفت درستی که از فضیلت خاص شش مقوله‌بدست می‌آید. مراد ازمعرفت درست (tattvajñāna) یا معرفتِ جوهرها، بنا به‌نظر « شانکارامیشرا » ، خویشتن شناسی است که پرده جهل را می‌درد ونقاب از چهرهٔ تابناك روح برمی گیرد. فضیلت خاص‌همان نیروی ثواب است که برطبق تفسیر « شانکارامیشرا » شامل دوعنصراست: یکی اعراض از دنیا وفضیلت اخلاقی انسان ودیگری عنایت ولطف الهی که بعلت شکوفائی همین فضیلت به‌انسان روی می‌آورد. پس‌اگراین دوعنصر که متلازم یکدیگراندبحد کمال برسند آدمی به‌معرفت شش مقوله نائل می‌آید و آزاد می‌شود.

مبحث فضیلت و ثواب در رساله طبیعیات به‌نظر عجیب می‌رسد ولی وجود آن معرف اعتقاد دیرینهٔ کیش هندو به‌اصول وارستگی و اسلوب کمال معنوی است که می‌بایستی بنیان هر تتبع و شالودهٔ هر تحقیق باشد. پیرو این‌مکتب همت خود را مقصور بر کسب این فضیلت فطری انسان می گرداند و غرض خویش را بر کسی پوشیده نمی‌دارد که تا جوهر آدمی به‌احسان و صفا آراسته نگردد و در تحصیل

---

۱ - *V. S.* I, 1, 4

dharmaviseṣaprasūtād dravyaguṇakarmasāmānyavis'eṣas samavāyānām padārthānām sādharmya vaidharmābhyām tattvajñānāt nihs'veyasam

حقایق وی را همتی بلند و کوششی راسخ نباشد، هیچ علمی پایدار نخواهد بود و بهره‌ای ازآن نتوان گرفت.

باجمال در این باب می‌توان گفت که هدف ممتاز این مکتب ـ که کعبهٔ آمال سایر مکاتب فکری ونظری هندوان نیز هست ـ پیوستن به نجات است و وسائلی که منجر به‌وصول آن می گردند بدین قراراند: معرفت صحیح که از تحقیق و پژوهش این شش‌مقوله بدست می‌آید، توضیح آنکه این معرفت تحقق نمی‌پذیرد مگربموجب فضیلت خاص کـه ایمان و اکرام و احسان آدمی و عنایت ایزدی و حق و آئین و کلام ودائی را شامل است و اساس و پایهٔ هرگونه معلومات و مبنای هر پیشرفت و کمال معنوی است.

مقولات ششگانه (padārtha)

کلمهٔ « پادارتا » (padārtha) به سانسکریت یعنی « لغت » ، « موضوع » ، « مقوله » یا آنچه که قابل تعریف و قابل شناختن باشد یا چیزی کـه بتوان آن را تصور و تعقل کرد (artha) و برآن نام‌نهاد (pāda) در اینجا ماآن را با لفظ «مقوله» یا « واقعیت» تعبیر کرده‌ایم.

مقولات ششگانه «وی شیشیکا»عبارت‌انداز: ۱- جوهر(dravya)، ۲- کیفیت یا عرض (guṇa) ، ۳ - فعلیت (karma) ، ٤ - کلیت یـا مفهوم کلی (sāmānya) ، ۵ - جزئیت یا مفهوم جزئی (vis'eṣa) ، ٦ - ملازمه (samavāya). نویسندگـان و محققین متأخر، مقوله هفتمی بااین طبقه‌بندی ششگانه افزودند که عدم (abhāva) باشد.

« وی‌شیشیکا » براثر تحقیق و بررسی در طبیعت اشیاء ، آنها را ابتدا به سه مقوله‌تقسیم می کند. خود شیء راجوهرمی‌داند و کیف و کم‌آن‌را اعراض (کیفیت) می‌انگارد وفعل وانفعال آن را فعلیت می‌پندارد. پس جوهر را آن مقوله‌ای گویند که دارای اعراض وافعال باشد. اعراض وافعال در حکم صور ظهور یافته وانواع

فعالیت جوهرها هستند وبالنتیجه بخودی خود، نه صفت و کیفیتی دارند ونه‌فعلیتی. این سه مقولهٔ موجود درشیئی واحد، می باید بایکدیگر ارتباطی تفکیک‌ناپذیر داشته باشند ، چه تجزیه و تحلیل آنان نشان می‌دهد که این سه ملازم یکدیگراند و مجموعاً مستفاد می گردند و بصورت واحد جلوه‌گر می‌شوند. ارتباط و پیوستگی این سه مقوله را تعلقِ تفکیک ناپذیر یا ملازمه (samavāya) نام نهاده‌اند و این خود مقولهٔ مجزائی است.

حال کیفیات واعراض بردوقسم‌اند: گروهی متعلق بیک دسته از اشیاء هستند پاره‌ای فقط به‌شیئی بخصوص تعلق می گیرند. گروه اول را کیفیات کلی (sāmānya) وگروه دیگر را کیفیات یا اعراض خاص (vis'eṣa) می گویند. بعبارت دیگر اشیاء با اشیای مشابه ومتعلق به‌همان دسته، مرتبط‌اند واشیاء مشابه تحت مفهوم کلی یک گروه و یا دسته‌ای از اشیاء نمایان می‌شوند و درنتیجه شیئی هم خصوصی وجزئی تواند بود وهم عمومی و کلی. کلیت وجزئیت مقولات مستقلی هستند. اما سه مقولهٔ اول وجود عینی دارند[۱] و آنها را اشیاء (artha) می گویند، درحالیکه سه مقولهٔ دیگر، یعنی کلیت و جزئیت و ملازمه متکی برتصور و تعقل اند (buddhyapekṣam)[۲] یعنی واقعیت آنها منطقی است و نه عینی، توضیح آنکه این سه مقولهٔ اخیر مستقیماً ادراك نمی‌شوند و ذهن و عقل در پیدایش آنان مدخلیت دارند.

جوهر (dravya)

بنابه« وی شیشیکاسوترا » « خاصیت جوهرآن است که کیفیت وفعلیت داشته (kriyā - gu*n*avat) و علت مادی (samavāyi - kāra*n*am) شیئی بوده باشد[۳].» یعنی علت مادیِ جوهرها و کیفیات و صفات دیگر باشد. جوهر محمل اعراض و افعال

۱ - *V. S.* I, 2, 7

۲ - *V. S.* I, 2, 3

۳- *V. S.* I, 1, 15
kriyāgu*n*avat samavāyikāra*n*am dravyalakṣa*n*am

است ونمی‌توان آن را بمثابه فرضیهٔ بودائیان که واقعیتهای عالم را مرکب ازمجموعهٔ عناصر ناپایدار و آنی می‌پنداشتند تصور کرد، و نه‌می‌توان جوهر را مجموعه‌ای از تصورات ذهنی چنانکه تیرهٔ ماهایانای بودائی بالاخص مکتب «ویجنیاناوادا» می‌انگاشت بحساب آورد، چه‌جوهرسوای عرض وفعلیت است واین دوبدان برسبیل ملازمه تعلق می گیرند و متکی می‌شوند.

جوهرعلت مادی (علت متلازم) معلول خویش است واین امتیاز خاصی است که جوهر بدان موصوف ومتمایز است. عرض و فعلیت فقط علل فرعی توانند بود، چنانکه بافت و پیوستگی الیاف، علل فرعی پارچه هستند وجوهر علت مادیِ معلول است همانطوری که الیاف علت مادی پارچه محسوب می‌شوند. جوهر مقوله‌ایست مستقل از کیفیات و افعال. جوهر در لحظهٔ ظهور خود، عاری از هر گونه عرض و کیفیت است (ādye kṣane nirgunam dravyam tiṣṭhati) وفقط درلحظهٔ بعدی است که جوهر به‌صفات و اعراض گوناگون موصوف می گردد.

اگر پیدایش اعراض و کیفیات، متقارن با ظهور جوهرها می‌بود بین آن دو هیچگونه‌وجه‌تمایزی وجود نمی‌داشت و اگراعراض درلحظهٔ بعدی ظهور جوهرها پدید نمی‌آمدند، تعریف جوهر مبنی‌براینکه جوهر را آن چیزی گویند که عرض و فعلیت داشته باشد باطل می‌شد. برای حل این تناقض است که «وی شیشیکا» تأکید می کند که جوهر همواره و پیوسته و در هرلحظه واجد اعراض است. بدین معنی که خاصیت دارا بودن «عدم وجود قبلی اعراض» و «عدم وجود بعدی آنان» ازجمله خصائص آن بشمار است. هنگام ظهور خود،جوهر متمایز به «عدم وجود قبلی عرض» است و هنگام بطلان خویش، جوهر موصوف به «عدم وجود بعدی عرض» است. در مدت بقای خود یعنی بین این دو لحظهٔ ظهور و ابطال، جوهر محمل و پایهٔ کلیهٔ اعراض و افعال است. بعبارت دیگر جوهر هم محمل اعراض بالقوه و هم‌اعراضِ بالفعل وهم‌اعراضِ عارضِ درآینده است.[۱] پس‌جوهرآنچیزی

---

۱ - *Siddhāntamuktāvali*, 3

است که قائم برخود است واستقلال دارد ، کیفیت وفعایت و کلیت وجزئیت وملازمه بخودی خود ظهور نمی یابند و نیازمند محملی هستند تا برآن قرار بیابند.

جوهر را می توان بعبارت دیگر قرارگاه (ās'raya)[1] اعراض و افعال دانست. من باب مثال اگر بگویم « من کتاب سرخی می بینم »، کتاب مقوله مستقلی است که بدان مفاهیم سرخی و یگانگی (یک کتاب) تعلق گرفته است، پس بدین ترتیب کتاب را جوهر می گوئیم ، توضیح آنکه جوهر آن است که صفت و خاصیت جوهر بودن (dravyatva) را دارا باشد. برای آنکه صفت سرخی ومفهوم یکی بودن (عدد یکی) تحقق بیابد وجود محمل ضروری است یعنی باید قرارگاه و موضوعی موجود باشدتا رنگ سرخ وعدد یک عارض آن بگردد و به طفیل آن هستی بیابد و این محمل همان جوهر است.

مفهوم جوهر در فلسفهٔ « وی شیشیکا » به‌نظر بعضی ها بی شباهت به‌جوهر ارسطوئی نیست، و می توان جوهر و کیفیت این مکتب را با جوهر و کیفیت مقولات عشر قاطیغوریاس ارسطو سنجید. اما سایر مقولات « وی شیشیکا » رانمی توان با مقولات ارسطوئی تطبیق داد زیرا آنچه را که ارسطو بدان « کم » می گوید در « وی شیشیکا » در ردیف کیفیات (guna) آمده واضافهٔ ارسطوئی در « وی شیشیکا » بردو قسم است : یکی ارتباط خارجی (samyoga) و دیگری ملازمه است که ارتباط باطنی (samavāya) است. «وی شیشیکا» اولی را کیفیت می داند و دومی رامقوله‌ای جدا گانه بحساب می‌آورد. مقولات « أین » و « متی » ارسطوئی در « وی شیشیکا» جزء دستهٔ جوهرها آمده است و فعلیت (karma) «وی شیشیکا»، همان فعل ارسطوئی است حال آنکه « انفعال » در « وی شیشیکا » عدم فعلیت است. « وضع » ارسطوئی

---

۱ ـ نگارندهٔ کلمهٔ « گونا » (guna) را هم « عرض » تعبیر کرده است و هم کیفیت. اما اگر بخواهیم مقولات « وی شیشیکا » را با مقولات عشر ارسطو بسنجیم آنگاه باید که کلمهٔ « گونا » را با مقولهٔ « کیف » ارسطوئی تعبیر کرد.

در ردیف کیفیت یعنی « گونا » آمده است و « ملک » در مکتب هندی یا کلی تواند بود یا جزئی[۱].

در « وی شیشیکا » امتیازی بین جوهرمتناهی وجوهر نامتناهی قائل شده‌اند. جوهرهای متناهی مرکب از اعضای مختلف‌اند و از ترکیبات و بهم‌آمیختگی‌آنان بوجود می‌آیند و براثر جدائی و از هم‌پاشیدگی آنان منهدم می‌شوند. جوهرهای ترکیبی (avayavidravya) قائم برغیراند و بعلت عوامل خارجی از میان می‌روند و بهمین‌جهت ناپایدار و گذرنده‌هستند. ولی جوهرهای ساده و بسیط و متجانس چون ذرات خاك و هوا و آتش و آب و غیره ، نامتناهی هستند و نه بوجود می‌آیند و نه معدوم می‌شوند و قائم‌بخوداند. ذر پایان می‌توان افزود که مقولهٔ اساسی مکتب «وی شیشیکا» همان‌جوهراست‌و کیفیت‌وفعلیت‌قائم برآن‌اند. کلیت متعلق به‌جوهرهای ترکیبی و متناهی و جزئیت به‌جوهرهای ساده و نامتناهی تعلق دارد. ملازمه در خود جوهرموجود است و ارتباطی تفکیک ناپذیروباطنی بین‌جوهر و کیفیت و فعلیت و کلیت و جزئیت وجود دارد.

جوهرهای نه‌گانه

« وی شیشیکا » مانند کیش جین‌جهان را مملو از جوهرهای مادی و معنوی می‌داند و بین این دو ، وجه تمایز قاطعی قائل می‌شود. اجسام مادی مرکب از

---

۱ - مقایسهٔ مقولات مکتب « وی شیشیکا » را با مقولات عشر قاطیغوریاس ارسطو ، برخی از دانشمندان بی‌اساس می‌دانند از جمله خاورشناس فرانسوی « فیلیوزا » می گوید : جوهرهای مکتب « وی شیشیکا » معقولات صرف نیستند بلکه مصداق خارجی دارند. اینان صرفاً مفاهیمی ذهنی نیستند که فقط واقعیت منطقی داشته باشند مانند مقولات عشرارسطوئی، چه‌بسا اینان رابامقولات ارسطوئی مقایسه می کنند ولی‌این‌مقایسه سطحی است زیراجوهرهای « وی شیشیکا » علاوه بر آنچه مذکورشد نمایندهٔ حقایق « متافیزیکی » هستند و مفاهیمی را که این جوهرها می‌نمایانند ، خود مصداق وجودی و عینی دارند و این خود گواه بر جهان بینی رئالیست مکتب « وی شیشیکا » است. رجوع شود به :

J. Filliozat : « Le Vais'esika » , *L' Inde Classique*, Paris, 1953, p. 69

ذرات است و جوهرهای معنوی درحکم واحدهای بسیط چون ارواح هستند وتعداد آنان مانند ذرات بیشمار است. هر روحی شامل حس مشترك و نفس و عقل است که بدان متصل شده‌اند و روح بمددِ این مآخذ شناخت، با اشیاء تماس حاصل می کند وآنان را ادراك می‌نماید و تعقل می کند و به‌اشیاء علاقه و انس می‌ورزد. علت سرگردانی روح در سلسلهٔ مراتب هستی همین‌علاقه و دلبستگی به‌ماده و دنیا است و اصل‌نجات و آزادی، انفصال از دنیا و اتصال به‌عالم معنی و عقبی است.

جوهرهای نه گانه عبارت‌اند از: ۱ - خاك (pṛthivī)، ۲ - آب (āpa)، ۳ - آتش (tejas)، ٤ - هوا (vāyu)، ٥ - اثیر (ākās'a)، ٦ - زمان (kāla)، ۷ - مکان یا جهت و بعد (dis')، ۸ - حس مشترك یا نفس و ذهن (manas)، ۹ - و روح (ātman)[1].

طبیعیات «وی شیشیکا» همان عناصرخمسه (pañca - bhūta) است یعنی خاك و آب و آتش وهوا و اثیر. عالم مادی و عنصری از اختلاط و آمیزش این پنج‌عنصر تشکیل یافته است که پاره‌ای ازآنها به شدت و برخی به‌ضعف درکلیهٔ اشیای مادی درآن واحد موجودانـد. این پنج عنصر را می‌توان از لحاظی پنج حالت مادی یعنی حالات جامد (زمین)، مایع (آب)، بخاری (هوا)، درخشان (آتش)، واثیری ولطیف (اثیر) تعبیر کرد. این پنج عنصر، اشیاء جسمانی را تشکیل می‌دهند و «وی شیشیکا» غور و بررسی خود را از پائین‌ترین درجهٔ عناصر یعنی خاك آغاز می کند و به‌عالی‌ترین آنان که اثیر است خاتمه می‌دهد و این معرف روش تحلیلی «وی شیشیکا» است. درحالیکه مکتب جهان شناسی «سانکهیا» چنانکه بعدها مشاهده خواهد شد، این عناصر را در نظام معکوس مورد استقصاء قرار می‌دهد و آنها را در جهت ایجاد و پیدایش، و با توجه به سلسلهٔ مراتب ظهورشان، بررسی می کند.

---

۱ - *V. S.* I, 1, 5
pṛthivyāpastejo vāyurākās'a*m* kālo digātmā mano iti dravyā*ni*

کیفیاتی که جوهر بدانان متمایز است بدین قراراند: رنگ، مزه و بو، لمس پذیری، اعداد، ابعاد، تشخص یا وجه جدائی، پیوستگی، گسستگی، تقدم، تأخر، دانائی و شناخت، خوشی، ناخوشی، رغبت، انزجار، کوشش و اراده. «پراشاستاپادا»، حکیم شهیرِ مکتب مشترک «نیایا - وی شیشیکا» کیفیات سنگینی، سیلان، چسبندگی یا مایع بودن، فضیلت، عدم فضیلت، صوت و تأثرات دیرینه ذهنی را ضمیمهٔ کیفیات پیشین کرده است[۱]. بحث در این کیفیات در بخش های آینده خواهد آمد.

خاك - «وی شیشیکا» در تعریف خاك می گوید: «خاك دارای کیفیات رنگ (rūpa) و مزه (rasa) و بو (gandha) و خاصیت لمس پذیری (spars'a) است»[۲]. اما کیفیت محسوس خاصی که زمین بدان متمایز است بو است. چنانکه «وی شیشیکا سوترا» می افزاید: «بو، روی زمین استقرار یافته است (vyavasthitah pṛthivyām gandhah)»[۳].

اگر عناصر دیگری نیز از قبیل آب و غیره این کیفیت را دارا هستند علتش آن است که ذرات خاك با آن عنصر بخصوص درهم آمیخته است. رنگهائی که

۱ - Pras'astapāda : *Padārthadharmasamgraha*, II, 1, text 5

نگارنده، مطالب مأخوذ از این کتاب را بر اساس فصل بندی ترجمهٔ انگلیسی آن ترتیب داده است. بخشها و فصولی که در ترجمهٔ انگلیسی این رساله آمده، تاحدی نامنظم است. برخی از فصول تکرار می شوند، فصل های اصلی (chapter) مرتب اند ولی بعضی از فصول به بخشهای کوچکتری (section) تقسیم می شوند و گروهی دیگر نمی شوند. دیگر اینکه مطالب مندرجه در این کتاب مهم، گاهی تحت عنوان (text) آمده اند، و گاهی تحت عنوان (page) (غرض صفحه بندی کتاب نیست). آنجائی که هیچیک از این دو عنوان، جای مطلب استخراج شده را چنانکه باید تعیین نمی کند، نگارنده به فارسی به صفحه بندی خود کتاب اشاره کرده است.

۲ - *V. S.* II, 1, 1

rūparasagandhaspars'avatī pṛthivī

۳ - *V. S.* II, 2, 2

زمین بدان موصوف است بسیاراند[۱]، چون آبی و زرد و غیره، مزه‌های آن نیزبسیاراند، چون شیرین وتلخ و ترش و شور و تند و قابض.[۲] بوی آن یا خوش آیند است، یا ناخوش‌آیند. لمس کردن آن نه‌سردی می‌دهد و نه گرمی (یعنی زمین بالنفسه نه‌سرد است و نه گرم)، بلکه سردی و گرمی آن را حرارت تعیین می‌کند.

خاك هم متناهی است وهم نامتناهی. جوهرهای مرکب خاکی ناپایدارند ومتناهی، ولی ذرات بسیط زمین نامتناهی هستند و حواس واشیاء ازجمله اعراض خاك بشماراند.

آب - «آب دارای کیفیات رنگ و مزه وخاصیت لمس‌پذیری است و سیال (dravāh) و چسبنده (snigdha) است[۳]». روان و سیال بودن امتیاز خاصی است که این‌عنصر بدان موصوف است. «وی شیشیکاسوترا» درجای دیگر می‌افزاید: «سردی علامت خاص آب است» (āpasu s'ïlatā)[۴]. سیال بودن و سردی از کیفیات ذاتی و طبیعی آب‌اند. موم و لاك وکره فقط بعلت اتصال بـه آتش (agnisa*m*yoga) است که مایع می گردند و مانند آب سیال می‌شوند. باید متذکر بود که در ایـن رساله اشاره‌ای به‌جیوه نشده است، علتش آن است که جیوه در آن ایام شناخته شده بود.

عنصرآب‌نیز، هم‌متناهی‌است وهم‌نامتناهی. ذرات‌بسیط‌آب نامتناهی‌وجوهرهای مرکب ازآب ناپایدار ومتناهی هستند. آب فقط یك رنگ دارد وآن سفیدی است ومزهٔ آن شیرین است چون لمسش کنی سرد می‌نماید. اجسام وحواس واشیاء ازجملهٔ اعراض آب محسوب می‌شوند. کیفیت محسوس خاص آب مزه است.

---

۱ - *Padārthadharmasamgraha*, IV, 1, text 36

۲ - *Ibid* .

۳ - *V. S.* II, 1, 2

rūparasaspars'avatyah āpo dravāh snigdhāh

٤ - *V. S.* II, 2, 5

۵ - *Padārthadharmasamgraha*, IV, 2, p. 36

آتش - «آتش دارای کیفیات رنگ (rūpa) وخاصیت لمس پذیری (spars'a) است[۱]». رنگ آن درخشان و فروزان است. «لمس» آن گرم و سوزاننده است و کیفیت محسوس وخاص آن روشنائی و نوراست. کیفیت خاص این عنصر راحرارت نیز می دانند(tejatah uṣnatā)[۲]. روشنائی وحرارت ازجملهٔ کیفیات طبیعی آتش بشمار می آیند.

عنصر آتش هم متناهی است و هم ناستناهی، ذرات بسیط آتش نامتناهی هستند و لیکن جوهرهای مرکب آتش ناپایدار و متناهی هستند. «شانکارامیشرا» در تفسیر خود، آتش را چهارگانه می پندارد ومی گوید که آتش برچهار قسم است: آتشی که درآن رنگ ولمس پذیری توأماً موجوداند وبالاتفاق ظاهر می شوند، چون خورشید که هم روشنائی می افکند و هم حرارت می بخشد. ۲- آتشی که درآن رنگ ظاهراست ولمس پذیر نیست چون روشنائی حس بصری. ۳- آتشی که درآن رنگ ظهور یافته ولی حرارت آن قابل لمس نیست چون روشنائی ماه. ٤- آتشی که به لمس درمی آید ولی رنگش دیده نمی شود، چون آب. درآب گرم آتش لمس می شود ولی رنگ آن ظاهر نیست[۳]. اجسام و احواس ازجملهٔ اعراض آتش اند.

هوا - «هوا فقط دارای کیفیت لمس پذیری است»[٤]. بااینکه هوا خود، ادراك ناپذیر وناشهود است، وجودش را می توان از کیفیت لمس پذیری آن استنتاج کرد. همانطوری که موجودیت گاو را از مشخصاتی مانند شاخ و کوهان و دم و غبغب استنتاج می کنیم[۵].

علاوه براین، آنچه از کیفیت لمس پذیری استنتاج می شود معرف چیزی است

---

۱ - *V. S.* II, 1, 3 : tejo rūpaspars'avat

۲ - *V. S.* II, 2, 4

۳ - *Upaskāra*, II, 1, 3

٤ - *V. S.* II, 1, 4 : spars'avān vāyuh

۵ - *V. S.* II, 1, 8

که دارای کیفیت و فعلیت است[1] و در جوهر دیگری قرار نیافته (adravyatva) و موصوف به‌حالت ابدی بودن (nityatva)[2] است. پس باید قبول داشت که هوا جوهر نامتناهی است. حال استنتاجی را که بموجب آن، عنصر هوا شناخته می‌شود، استنتاج مستفاد از خصائص کلی یا صور مشترك (sāmānyato dṛṣṭah) می گویند.

استنتاج چنانکه در مکتب «نیایا» مشاهده شد برسه‌قسم است: یکی سیر از علت به‌معلول، دیگری سیر از معلول به‌علت، و سومی معلوم ساختن مجهول از ملاحظه مقدمات وخصائص عمومی. درخصوص هوا کیفیت لمس‌پذیری می‌بایستی موضوع و مِحملی داشته باشد یعنی باید جوهری باشد تا «لمس» عارض آن بگردد و به طفیل آن هستی بیابد. دیگر اینکه این کیفیت می‌باید جزء لاینفك جوهری باشد و آن جوهر فقط هوا تواند بود. سرانجام دلیل و دست‌آویزی که صحهٔ قبول برآن می‌نهد و موجودیت این جوهر را واقعیتی انکار ناپذیر جلوه می‌دهد، این است که کتب منزِل یعنی «وداها» نیزبدان اشاره کرده‌اند وهوادرآنجا بصورت موجودی اساطیری نمایان شده است. هوا نیز مانند عناصر پیشین هم متناهی است و هم نامتناهی.

اثیر - «وی شیشیکاسوترا» درتعریف اثیر (ākās'a) می گوید: «این کیفیات (یعنی رنگ ومزه وبو ولمس‌پذیری وغیره) دراثیرنیستند(ākās'e na vidyante(te)»[3] یعنی کیفیات رنگ و مزه و بو و لمس‌پذیری بدان تعلق نمی گیرند.

اثیر جوهر بسیط و واحد و پیوسته و یکپارچه و متجانس و لایتناهی است. اثیر محمل و موضوع صوت است. صوت از سوی دیگر نه کیفیت عناصر لمس‌پذیر از قبیل خاك و بو و آتش و هوا[4]، و نه عرض نفس و روح و مکان و زمان است،

---

۱ - *V.* S. II, 1, 12

۲ - *V.S.* II, 1, 13

۳ - *V. S.* II, 1, 5

۴ - *V. S.* II, 1, 25

پس بایستی جوهری باشد تا صوت کیفیت تفکیک ناپذیر آن بحساب آید و بر سبیل ملازمه بدان متعلق باشد، وتنها عنصری که واجد شرایط ضروری برای محمل بودن صوت است اثیر است. « وی شیشیکاسوترا » می گوید « بدانگونه که بسبب کیفیت لمس‌پذیری هوا استنتاج می‌شود ، بهمانگونه نیز ، بعلت کیفیتی چون صوت ، اثیر را استنتاج می کنیم » . یعنی در هردو صورت باید به شیوهٔ استنتاج متوسل شد زیرا جوهرهای مذکور ادراك ناپذیر و نامشهوداند.

« وی شیشیکاسوترا» در تأیید اینکه صوت کیفیت عناصرِ لمس‌پذیر نمی‌تواند شد (s'abda spars'avatām agunah)[1] می گوید اگرصوت ، کیفیت عناصر لمس‌پذیر مانند خاك و آب و هوا و آتش‌می‌بود، نشیب و فراز اصوات آن محسوس نمی‌شد، درحالیکه چنین‌نیست و رنگ و صورت که کیفیات عناصر لمس‌پذیر هستند ، همیشه بیک اندازه و یک میزان ظاهر می گردند و چون صوت ، به‌درجات متغیر نشیب و فراز نمی گرایند. صوت را کیفیت نفس وخود آگاهی نیز می‌توان پنداشت زیرا اگر صوت ، کیفیت نفس و خودآگاهی و غیره می‌بود ، مراتب آگاهی از قبیل عباراتی چون « من صوتم » - که باحالات طبیعی نفس مانند گفتن اینکه « من خوشم » و «من ناراحتم» وجه‌شباهت‌ظاهری دارند- درذهن نقش‌می‌بستند[2] واین‌سخنی‌است گزاف آمیزومشحون‌ازخطا ونه‌می‌توان‌صوت‌را کیفیت‌روح پنداشت، زیرا اگرصوت کیفیت روح می‌بودمانندرنج‌ومشقت وشناخت که‌از کیفیات ذاتی‌روح‌محسوب می‌شوند،‌می‌بایستی که‌بگوش‌ناقص کری‌نیز‌محسوس‌واقع‌می‌شدحال‌آنکه‌آدم کرصوت‌را ادراك نمی کند[3].

پس با رد پی‌درپی این تناسبات غلط (paris'eṣāt) باید اذعان داشت که صوت امتیاز خاص اثیر است[4].

---

۱ - *V. S.* II, 1, 25

۲ - *Upaskāra*, II, 1, 26

۳ - *Padārthadharmasaṃgraha*, IV, 6, p. 63

٤ - *V. S.* II, 1, 27

پس از آنچه گفته شد برمی‌آید که اثیر چون مفهوم خود بودن و هستی (tattvam bhāva)[۱] یگانه و واحد است ومانند هوا نامتناهی و جوهری بسیط است که با جوهرهای دیگر ترکیب نمی‌یابد. یگانگی و تجانس اثیر براین اصل نهاده شده که کیفیتی که بدان تعلق می گیرد یعنی صوت، نیزمتجانس‌است و کیفیت‌دیگری نمی‌توان یافت تابدان متعلق باشد و بربودن یا نبودنش دلالت کند. علت تجانس صوت دراین است که‌نشیب وفراز اصوات رانمی‌توان حمل برانواع مختلفه صوت‌ها کرد وگفت صوت نیز بسان الوان، انواع و اقسام گوناگونی دارد، بلکه درواقع صوت یکپارچه است و چون کیفیت اثیر است البته اثیر هم یکپارچه و لایتجزی و متجانس ومحیط برهمه چیز و مجرد و مشخص است[۲].

اثیرمحیط به‌موجودات است. وآنچه که‌علت پیوستگی (samyoga) وگسستگی (vibhāga) ذرات است همان اثیر است بدون آنکه ذرات در ترکیب وجودی آن دخالتی داشته باشند. اگر اثیر ذره‌ای می‌بود می‌بایست عنصر فرضی و غیر ذره‌ایِ دیگر را می‌آفریدیم تا بواسطهٔ آن ذراتِ عناصر بتوانند بهم بیامیزند و از هم جدا بشوند. اثیر در اصل یکی است ولی بعلت قالبهای گوناگون متعدد می‌نماید. این تعدد فقط بسبب محدودیتهای بیشمارِ قالبهای گوناگون تحقق یافته‌است واثیرداخل کوزه با اثیری که در خارج آن هست یکی است.

اثیر درکلیهٔ شئون اشیاء و هستیها منتشر و در همه‌جا موجود و حاضر است و جوهری متجانس و بسیط و ادراک ناپذیر و نامتناهی است.

زمان (kāla)

زمان واقعیت و جوهر مستقلی است که محیط به عالم است و علت هرگونه تغییر و تبدیل وهر نوع ایجاد و انهدام است. زمان واقعیتی است عینی و نه ادراک

---

۱ - *V. S.* II, 1, 29

۲ - *V. S.* II, 1 31

ذهنی، و مانند جوهرهای اثیر و هوا، یکپارچه، تجزیه ناپذیر و نامتناهی و اساس هرگونه تغییر و تبدیل است.

خصائص زمان بنابر «وی شیشیکاسوترا» عبارت است از «تقدم و تأخر و تقارن و سرعت و کندی[۱]». «پراشاستاپادا» در تکمیل این تعریف می گوید: «زمان از تضاد مفاهیمی چون سرعت و کندی (cira - kṣipra) و تقارن و توالی (yaugapadya - ayaugapadya) و تقدم و تأخر (para - apara) مستفاد می‌شود»[۲].

مراد از تقدم و تأخر زمانی این است که اگر نوجوانی را نقطهٔ آغاز استدلال خود قرار بدهیم، مفهوم تقدم زمانی از پیرسالخورده‌ای مستفاد خواهد شد که سالیان دراز پیش از این جوان پا به‌عرصهٔ هستی نهاده است و بین تاریخ تولد آن دو، خورشید طی انقلابات و گردشهای دورانی خود دور زمین، مسافتی‌را پیموده است. حال اگر پیرسالخورده را نقطهٔ آغاز بحث خود قرار بدهیم، تولد جوان، پس از گذشتن مدتی که بوسیلهٔ گردش پی‌درپی خورشید تعیین می‌شود، تحقق می‌یابد. پس می گوئیم تولد این جوان نسبت به تولدآن پیر سالخورده مؤخراست، توضیح آنکه زمان از تقدم و تأخر زمانی که به اشیاء و موجودات پیر و جوان تازه و کهنه تعلق می‌یابد انتزاع می‌شود.

زمان چگونه می‌تواند علت فاعلی اشیاء وموجودات باشد؟ در شرح قانون علیت در مکتب «نیایا - وی شیشیکا» گفته شد که این مکتب به اصل عدم موجودیت معلول درعلت یا بعبارت دیگراز بین رفتن علت وپیدایش معلول (asat - kārya vāda) معتقد است و سه قسم علت را می‌پذیرد که براثر فعالیت هم بسته و متقارن خود، معلولات را پدید می‌آورند. یکی علت مادی (samavāyi - kāraṇa) است، دومی را

---

۱ - *V. S.* II, 2, 6

aparasmin aparaṃ yugavat ciraṃ kṣipramiti kālaliṅgāni

۲ - Pras'astapāda ; *Padārthadharmasaṃgraha*, IV, 7, text 42

parāpara vyatikara - yaugapadyāyaugapadyacirakṣipra pratyayaliṅgaṃ

علت صوری (asamavāyi - kāraṇa) می‌نامند وسومی‌راعلت فاعلی (nimitta) می گویند
که شامل علل فرعی و ابزاری (sahakārin) نیز هست.

حال در مثال تقدم وتأخر زمانی (پیروجوان) علت فاعلی چیست وعلل مادی
و صوری کدام‌اند؟. علت صوری تقدم و تأخرزمانی، پیوستگی واتصال (saṃyoga)
میان جوهر - یا در این‌مثال جسم‌شخص جوان و پیر - وگردش وانقلابات خورشید
است که از آن زمان انتزاع می‌شود وهستی می‌یابد. علت مادی در این‌موردهمان
جوهر یاجسم شخص جوان و پیراست. تقدم و تأخرزمانی یا پیری وجوانی متمکن
درجوهریعنی جسم است و نه واقع در زمان. زمان فقط علت فاعلی این تقدم وتأخر
و پیری و جوانی است، یعنی علتی است که بموجب بکار بستن علل دیگر (صوری
ومادی) بدین تقدم وتأخرمصداق می‌بخشد. حال اگربخواهیم این‌مثال رابامثال گِل
و کوزه بسنجیم‌می گوئیم کوزه (معلول) بمثابهٔ همان تقدم وتأخرزمانی‌است. گِل (علت
مادی) بمثابه جوهر یا جسم شخص پیر و جوان است که علت مادی کوزه‌یادرمورد
زمان، علت مادی تقدم‌وتأخرمحسوب می‌شود، اتصال میان جسم‌وگردش‌خورشید که
علت صوری تقدم وتأخر زمانی بودبمثابه رنگ گِل (پیوستگی گل به‌رنگ) است که
رنگ کوزه را تعیین می کند و علت صوری کوزه محسوب می‌شود و سرانجام علت
فاعلی تقدم و تأخر یعنی زمان، بمثابهٔ کوزه‌گر و چرخ و ابزار کوزه‌گر است که علت
فاعلی کوزه بشمار می‌رود. پس بسبب تقارن و همبودی این سه علت: یعنی جسم
واتصال آن باحرکت دورانی خورشید، و زمان است که تقدم وتأخر زمانی بوقوع
می‌پیوندد[1].

مفهوم تقارن یعنی همبودی اشیاء و موجودات. در مثال پیر و جوان اگراین
دو شخص درآن واحد یعنی در همان لحظهٔ گردش خورشید متولد می‌شدند تقارن
مستفاد می‌شد، پس مفهوم مقارنه راگردش خورشید تعیین‌می کند.

نظام توالی، بحصول پیوستن امری در لحظات متفاوت است و کندی (cira)

---

۱ - *Upaskāra*, II, 2, 6

مدت دراز و سرعت (kṣipra) مدت کوتاه است. حرکت خورشید عامل محدودیت زمانی وعلت تقسیم آن به‌لحظه و دقیقه و ساعت و روز و سال است. شناختی که از زمان حاصل می کنیم به شیوهٔ استنتاج از کیفیاتی چون مقارنه و توالی و تقدم و تأخر وغیره بدست می‌آید، و زمان علت فاعلیِ ارتباطات زمانی است، وعلت پیری و جوانی وکون وفساد وایجاد و بقاء و فناء اشیاء و موجودات، همان اتصال این اشیاء باجوهر زمان است و شدت و ضعف این تغییرات وتبدیلات مقرون برمدت طول اتصال آنان با زمان است.

بودائیان که واقعیت عینی زمان را انکار می کنند، زمان را مترادف با تغییر و تبدیل عناصر ناپایدار می‌دانند و واقعیت مستقل زمان را رد می کنند. به‌نظر آنها مفاهیمی چون سرعت و کندی و غیره از معلولات عناصری ناپایدار برمی‌آید و می‌افزایند: «زمان چون کوزه نیست که از طریق ادراك تعقل بشود بلکه مفاهیمی چون کندی و سرعت فقط متکی برتغییر وتبدیل حادثات‌اند[1]». اما مکتب «نیایا ـ وی شیشیکا» واقعیت عینی زمان را قبول دارد و آن را از فعلیت و تغییر و تبدیل تمیز می‌دهد.

زمان مانند هوا و اثیر یکپارچه است[2] و علیرغم تکثر و تنوع ظاهری‌اش یگانه و واحد است. مفاهیم کیفیاتی چون کوتاه و دراز و غیره، کلی هستند و نه فردی، چون حالاتی که‌از روح‌انتزاع می‌شود. تقسیمات ظاهری زمان از قبیل ساعت ودقیقه ولحظه باعث می‌شود که زمان متنوع وچندگانه جلوه کند و «شانکارامیشرا» می گوید: «این تکثر بعلت محدودیتهای ظاهری بوجود آمده است. همانطوری که بلوری صوراشیاء را درخود منعکس می‌سازدومتعدد ومتغیرجلوه می‌دهد، بهمانگونه

---

۱ - *Mahānārayāna*, p. 136

na tāvad gṛhyate kālah pratyakṣena ghaṭādivat cirakṣiprādibodho' pi kāryamātrāvalambanah

۲ - *V. S.* II, 28

نیز زمان که یکپارچه و تقسیم ناپذیر است ، بسبب محدودیتهای ناشی ازگردش دورانی خورشید ، متنوع و متکثر نمایان می‌شود[۱]».

واحد زمانی یالحظه (kṣana) چیزی است محدود وخارجی که محیط به‌لحظهٔ بعدی نمی‌تواند بود ، و نه می‌توان آنرا محیط به تقدم و تأخر چیزی دانست. این است که در هر لحظه ، امری پدید می‌آید و در لحظه بعدی ، معدوم می‌شود ، و لیکن زمانِ واقعی که محمل و زیر بنای نظام توالی است محیط به هرسه حالت ایجادوبقاء وفنای اشیاء وموجودات است. «شانکارامیشرا» می‌افزاید: برخی می گویند که سه زمان حاضر وگذشته و آینده از یکدیگر متمایزاند و این خود گواه بر تکثر و تنوع زمان است ، ولی چنین نیست ، چه آنچه که حال وگذشته و آینده راتعیین می کند، موجودیت گذشته وحال وآینده اشیاء و موجودات است وسه زمان گذشته وحال و آینده مربوط به سه حالت اشیاء هستند که زمان را چنین محدود و مسدود می‌سازند.

زمان ازسوی دیگر فقط علت جوهرهای متناهی تواند شد و نه جوهرهای نامتناهی[۲] و بهمین دلیل می‌توان افزود که زمان علت همهٔ اشیائی است که زاده می‌شوند ونه علت جوهرهای نامتناهی، زیرا دربارهٔ جوهرهای نامتناهی مانند اثیر، نمی‌توان گفت که مؤخر از چیزی و مقدم‌برابری یا مقارن با چیزی دیگر است، ویا افزود ، که اثیر بامدادان موجود می‌شود وشبانگاهان معدوم می گردد. وحال آنکه دربارهٔ اشیای متناهی چون پارچه وکوزه چنین گفتار ونسبتی جائز و صادق است.

در پایان می‌توان گفت که زمان،جوهر نامتناهی و ابدی ولایتجزی ومحمل نظام توالی است وعلت ارتباط تقدم و تأخر و مقارنه و پیدایش و انهدام است.

---

۱ - *Upaskāra*, II, 2, 8

Padārthadharmasamgraha, IV, 7, p. 67

۲ - *V. S.* 2, 9

nityeṣu abhāvādanityeṣu bhāvāt karane kālākhyeti

مکان (dis’)

مکان نیز مانند جوهرهای اثیر و هوا و زمان واحدی یکپارچه و لایتجزی و متجانس و ابدی است ، اما درحالیکه زمان اساس و زیربنای نظام توالی است ، مکان، محمل نظام تقارن بعدی است، «خاصیت مکان این است که ازآن شناختهائی از قبیل این از آن دور است (itah, idam) پدید آید[1]» . بعبارت دیگر مفهوم بُعد و مکان ازجهات مختلف فضا چون شرق وغرب وشمال و جنوب و بالا و پائین مستفاد می گردد. درحالیکه زمان ازتقدم و تأخر زمانی، یا پیری وجوانی، به شیوهٔ استنتاج استنباط می‌شود. مکان از قرب وبعد و مقارنه دوشیء موجود در فضا، واز تناسبات ناشی‌ازجهات گوناگون‌آنها ، انتزاع می گردد. اگر شیء محدود ومتمکن درنقطه‌ای ازفضا را در نظر بیاوریم ، سایر اشیاء نسبت به این شیء در جهات مختلفه شرقی و غربی وشمالی وجنوبی قرار خواهند گرفت ، و از این تناسبات و ارتباطات بُعدی که براساس جهات متضاد و برحسب مدارج قرب و بعد و بزرگی و کوچکی اشیاء نهاده شده است ، مفهوم مکان استنتاج می‌شود.

دیگر اینکه این مقارنه بُعدی بر پایهٔ تمایز بین اشیاء بنا شده است ، چه اگر جوهری مانند مکان نمی‌بود ، مقایسه ومقابله‌ای بین بزرگی و کوچکی و ابعاد اشیاء که مشتمل برترکیبات ذره‌ای آنان است، امکان نمی‌داشت و فرقی بین مورچه و فیل نمی‌بود و نمی‌توانستیم تقدم و تأخر بُعدی و جهات مختلفی را که بموجب آن ، این اشیاء در فضا پراکنده می‌شوند و برحسب تناسبات بُعدی مقابل هم قرار می‌یابند تعیین بکنیم. پس بدین ترتیب جوهرِ مکان، محمل ارتباطات بُعدی اجسام وعلت تکثر و تمایز و پیوستگی وگسستگی و بزرگی وکوچکی آنان است.

مکان ، علت فاعلی بعد وقرب و جهات مختلفه فضا است ، چنانکه زمان ، علت فاعلی تقدم و تأخر زمانی بود . علت صوری جهات مختلفه ، اتصال و پیوست

---

1 - *V. S.* II, 2, 10

ita idamiti yatastadis’yam lingam

اجسام به مکان است درحالیکه اشیاء خود علت مادی قرب و بعد و جهات مختلف یکدیگرند. لحظهٔ زمانی تغییرناپذیر و ثابت است چه‌لحظهٔ ضروری برای ظهوراشیاء همانند، خواه در حال، و خواه در آینده، یکی است و تغییر نمی کند درحالیکه واحد بُعدی که نقطه‌ای درفضاراتشکیل می‌دهد غیرثابت ومتغیر است، ونقطه‌ای امکان دارد نسبت به شیئی دریک لحظه و بیک اعتبار، در جهت جنوبی قراربیابد ودر لحظهٔ بعدی، درجهت شمالی، از این روتقسیمات مکان ناثابت و نسبی است[1]، درحالیکه زمان، نامتناهی ومحیط به همه چیز و واحد و تغییر ناپذیر است، مکان نامتناهی و واحد و محیط به همه‌چیز و متغیر است.

مکان لایتناهی و متجانس و پیوسته و یکپارچه است[2] ولی بعلت محدودیتها و تعیناتی که حاوی آن هستند، یا بسبب جهات گونا گونی که می‌توان گفت بدان نوعی تمایز کیفی می‌بخشند، به‌نظر منقطع و متمایز و متنوع جلوه می کند و این ظواهر بُعد است و نه خود بُعد که بهیچ قیدی مقید نیست و آزاد و لایتناهی است. بعبارت دیگر «تکثر ظاهری مکان بعلت تمایز ناشی از مظاهر آن بوجود آمده» (kāryavis'eṣena - nānātvam) [3].

این امتیازات چنانکه دیده شد عبارت‌اند از قالبهای گونا گون و جهات مختلفه فضا. حال جهات فضا بنابر علم‌الاساطیر هندو [4] ده یا دوازده تا هستند.

---

۱ - *Upaskāra*, II, 2, 10

۲ - *V. S.* II, 2, 12 : tāttva*m* bhāvena

۳ - *V. S.* II, 2, 13

۴ - «شانکارا میشرا» تعداد جهات فضا را ده می‌داند وهریک از این جهات را بایکی از خدایان اساطیری تطبیق می‌دهد. این خدایان عبارتنداز: «ایندرا» (Indra)، «اگنی» (Agni)، «یاما» (yāma)، «نیریتا» (Nir*r*ta)، «وارونا» (Varu*n*a)، «وایو» (Vāyu)، «سوما» (Soma)، «ایشانا» (Is'āna)، «ناگا» (Naga)، و «برهمن» (Brahma).

رجوع شود به: *Upaskāra*, II, 2, 10

خاور(prācī)[1] مکان خورشید تابان است و باختر مکان خورشید غروب گاهی است و جهات دیگر با توجه به این دو قطب طلوع و غروب خورشید تعیین می‌شوند. پس بالنتیجه مکان یابعد یکی است وآن تقسیم ناپذیر و لایتجزی است وفقط بعلت محدودیتها و شرایط گوناگون است که متکثر نمایان می‌شود.

اگربخواهیم مکان و زمان رامقایسه بکنیم می‌توانیم بگوئیم که زمان مِحمل نظام توالی و مکان مِحمل نظام تقارنِ بُعدی است. «زمان و مکان هردو دارای پنج کیفیت هستند (یعنی عدد و اندازه وتمایز و پیوستگی و گسستگی) وهردوعلت فاعلی اجسام مرکب و معلولات‌اند[2]». زمان علت فاعلی تقدم و تأخر زمانی و فضا علت فاعلی مدارج قرب وبعداست. تقسیمات بعدی راتعداد کم و زیاداشیای موجود در نقاط مختلف مکان، تعیین می کند ولیکن تقسیمات زمان را سه حالت ایجاد و بقاء و فناء پدید می‌آورند. واحد زمانی لحظه است و لحظات نسبت به وقوع حوادث همانند تغییر ناپذیراند ولی واحد بعدی نقطه فضائی است و نقطه چنانکه دیده شد متغیر است و ثبات ندارد و بدین ترتیب تقسیمات زمان ثابت‌اند در حالیکه تقسیمات مکان ناثابت و محکوم به‌تغییر و تبدیل هستند. در بارهٔ وجه تمایز بین اثیرومکان می‌توان گفت که‌اثیرمکان را احاطه می کند ولی خودغیراز مکان است. اثیرعلت مادی وفاعلی‌صوت است درحالیکه مکان علت فاعلی‌اجسام‌مرکب ومحمل

---

۱ - «جهت شرقی از اتصال گذشته و حال و آینده خورشید تعیین می‌شود»، رجوع شود به:

V. S. II, 2, 14

ādityasa*m*yogādbhūtapūrvādbhaviṣyato bhūtācca prācī

جنوب، غرب و شمال نیز بدینگونه تعیین می‌شوند:

V. S. II, 2, 15

tathā daksi*n*ā pratīcī udīcī ca

۲ - *Padārthadharmasamgraha*, IV, 8, p. 68

dikkālayoh pañcagu*n*avattyam sarvopattimātām nimittakāra*n*atvam ca

نظام تقارن بعدی است وجوهری است که بواسطهٔ آن می‌توان اشیاء را واقع درطرف راست و چپ و بالا و پائین و یا متمکن در شرق و غرب و شمال و جنوب دریافت و از ارتباطات بعدی آنان آگاه شد.

حس مشترك (manas)

«وی شیشیکاسوترا» در تعریف حس مشترك می گوید: «وجود یاعدم شناخت (bhāva - abhāva)، هنگام تماس روح با حواس و اشیاء - ātmendriyārtha) (saṃnikarṣa، از جمله خصائص حس‌مشترك است[1]».

مراد آنکه روح وحواس به‌تنهائی نمی‌توانند علت ظهور ادراك بشوند، واگر حس مشترك به روح متصل نباشد و با حواس تماسی برقرار نکند ادراك صورت نمی‌بندد، توضیح آنکه پیوست روح به‌حس مشترك و پیوست حس مشترك به‌حواس، و اتصال حواس با اشیاء، از شرایط ضروری هرگونه ادراك بشماراست. «ماناس» را که ما در اینجا حس‌مشترك تعبیر کرده‌ایم، مفهوم نفس و ذهن را نیزمی‌رساند، «ماناس» در واقع ابزاری است که بوسیلهٔ آن روح مدرکات حسیه را درك می کند. کیفیات روح ازقبیل میل و انزجار و خوشی و ناخوشی، باطنی و ذهنی هستند و مصداق خارجی ندارند. این حالات را روح مستقیماً و بدون میانجی و واسطه‌ای ادراك می کند و در این ادراك درونی، حس باطنی که بواسطهٔ آن این حالات ادراك می‌شوند همانا حس مشترك یا نفس یعنی «ماناس» است[2]، درصورتی که حواس فقط با اشیای خارجی در تماس‌اند.

دیگراینکه احیای خاطرات مبصرات و مسموعات وملموسات و غیره درصورت

1 - *V. S.* III, 2, 1
ātmendriyārthasaṃnikarṣe jñānasyabhāvo' bhāvas'ca manaso lingam

۲ - *Bhāṣāpariccheda*, Bombay, 1915, p. 85
sākṣātkare sukhādīnāṃ karaṇaṃ mana ucyate

خاموشیِ حواس نیز ممکن است. پس می باید حس دیگری وجود داشته باشد تا در غیبت پنج حس، تأثرمحسوسات را در ذهن احیاء بکند، و «آنچه هنگام خاموشی حواس، بعلت ظهور صور مضبوط در حافظه، پدید می آید، حس باطن است [۱]».

حس باطن (antakaraṇa) شامل عقل (buddhi) و نفس یا ذهن یا «حس مشترک» (manas) و حافظه (citta, smṛti) است. حس باطن آلتی است[۲] که بوسیله آن روح ادراکات را تعقل می کند، می اندیشد، بیاد می آورد و به شیوهٔ استنتاج و مقایسه و غیره می گراید، شک و تردید می کند و به تجزیه و تحلیل می پردازد.

حال شناختهائی که از اشیای خارجی حاصل می شوند، در ذهن پی درپی ظاهر می گردند و نه براساس مقارنه. این عدم تقارن را باید حمل بریکی بودن حس مشترک[۳] در بدن کرد و پنداشت که بیش از یک «ماناس» در هر جسمی تحقق نیافته است، زیرا اگر تعداد «ماناس ها» بیش از یکی بود، آنان با حواس مختلف، در آن واحد، تماس حاصل می کردند و ادراکات گوناگون و متقارنی ظاهر می ساختند، درحالیکه رنگ ها و مزه ها و بوها را هرگز، در آن واحد، و براساس مقارنه، ادراک نمی کنیم.

گاهی نیزانسان می اندیشد که این ادراکات متقارن هستند ولی احساس این مقارنه ظاهری، از سرعتِ توالیِ ادراکات پدید می آید و علت این توالی، حرکت سریع الانتقال ذهن است که در یک طرفةالعین باحواس تماس می گیرد و بدانان متصل می شود، و بقول «نیایاسوترا»: «بدانگونه که آتش گردانی براثر گشتن همچون دائره‌ای پیوسته، به نظر می رسد (alāta - cakradars'anat)، بهمانگونه نیز،

---

۱ - *Ibid*. s'rotrādyavyāpāre smṛtyutpatti dars'anāt antahkaraṇam

۲ - *Padārthadharmasaṃgraha*, V, 10, text 45, p. 90

۳ - *N. S.* III, 2 60

jñānāyaugapadyādekam manaḥ

علت تقارن ظاهری ادراکات ذهنی ، عبارت از سرعت انتقال و حرکت ذهن یعنی « ماناس » (upalabdhir - ās'u - sañcārāt) است[۱] » .

« ماناس» مرکب از ذرات (anu) است[۲]، چه اگر گسترش و بُعدآن به‌میزان و اندازه جوهرهائی چون اثیر و هوا می‌بود « ماناس » می‌توانست با کلیهٔ حواس در آن واحد تماس بگیرد و ادراکات متقارنی درهرلحظه‌ظاهربسازد و چون این‌امر محال است ، از این‌رو باید تصورکرد که « ماناس » ذره‌ای است و پیوستگی روح با « ماناس » علت صوری ادراکات محسوسه است . اگر « ماناس » مانند هوا و اثیر محیط به همه چیز می‌بود ، نمی‌توانست به روح بپیوندد ، چون دو جوهری که نهایت گسترش را دارا هستند و محیط به‌همه چیز می‌باشند ، با یکدیگر تماس نمی‌توانند گرفت و هیچ یک از آنان بردیگری احاطه نمی‌تواند داشت. پس اگر « ماناس » نیز جوهری گسترده بسان اثیر بود ، با روح تماس نمی گرفت و بالنتیجه ادراکات وحالات باطنی روح صورت نمی‌بست ، زیرا «ماناس» که علت صوری این شناختهای باطنی است غائب می‌بود .

تعداد « ماناس‌ها » مساوی‌باتعداد ارواح است وهر روحی مجهز بیک نفس و یک جسم است و بعد از بطلان جسم ، نفس باتفاق روح به قالب و جسم دیگری می‌رود .

« ماناس » جوهر است چون دارای کیفیاتی از قبیل عدد و اندازه تمایز و پیوستگی و تقدم و تأخر و سرعت است وجه تمایز بین « ماناس » و حواس بدین قرار است: حواس‌مادی است و«ماناس» غیر مادی است . «ماناس» قادر به‌شناختن همهٔ ادراکات است درحالیکه حواس‌فقط با موضوع خاصی در تماس‌است،و رنگ و بو و مزه و صوت وحرارت بترتیب توسط قوهٔ باصره و شامه و ذائقه و سامعه ولامسه

---

۱ - *N. S.* III, 2, 58
alātacakradars'anat tadupalabdhirāṣ'usañcārāt

۲ - N. S. III, 2, 59

ادراك می‌شود، حال آنکه « ماناس » نوعی حس مشترك است و با کلیهٔ این اشیاء درتماس است وشناختهای حاصله متوالی‌اند ونه‌متقارن. « ماناس » بُعد و گسترش هوا و اثیر را ندارد و غیر مادی و ناآگاه و ذره‌ای وفاعل و متحرك است.

روح یا ضمیر باطن (ātman)

« آتمان » یا روح جوهر نهمِ مقولات ششگانه و هستهٔ مرکزیِ مکتب «وی شیشیکا» است. تمام فصل سوم «وی شیشیکاسوترا » وقف تعریف و اثبات این اصل ممتاز شده است « وی شیشیکا » ابتدا بشیوهٔ غیر مستقیم به اثبات این مبحث می‌پردازد و می گوید: « تجربه یا شناخت کلی اشیاء (indriyārthaprasiddhih) که ازمحسوسات برمی‌آید(indriyārthebhyah) علامت این است (hetu) که موضوع ادراك دیگری(سوای حواس ومحسوسات) باید وجود داشته‌باشد»(arthāntarasya)[۱]، و این موضوع ادراك دیگر ، که به شیوهٔ استنتاج ادراك می‌شود همان آتمان یعنی روح است، بدین معنی که کیفیت خاصی که‌آتمان بدان متمایز است آگاهی وشعور وشناخت است. صوت را قوهٔ سامعه‌ادراك می کند و رنگ را قوهٔ باصره ، مزه را قوهٔ ذائقه ادراك می کند و تمامی این ادراکات محسوسه،تجربهٔ کلیِ حواس را تشکیل می‌دهند.

حال این تجربه یا شناخت کلی حواس به‌نوعی فعلیت تعبیر می‌شود. مانند بریدن و قطع کردن چیزی[۲] و چون فعلیت است البته می‌بایستی ابزاری چون تبر وجود داشته باشد تا این فعلیت عارض‌آن بشود و به‌طفیل آن مصداق بیابد وآنچه دست افزار این شناختِ کلی است همان حواس‌است ، و فاعلی که این‌آلت و ابزار رابکار می‌بندد آتمان (روح)است. دیگراینکه شناخت و آگاهی بمنزلهٔ معلول علتی وعرض جوهری‌هستند و چون معلول وعرض‌اند می‌باید علت وجوهری وجود داشته

۱ - *V. S.* III, ۱, ۲

indriyārthaprasiddhirindriyārthebhyo' arthāntarasya hetuh

۲ - *Upaskāra*, III, ۱, ۲

باشند که این شناخت ازآن پدید بیاید و بدان برسبیل ملازمه تعلق بگیرد. آتمان علت اصلی(samavāyi - kāraṇa) معرفت است ومعرفت برسبیل ملازمه (samavāya) به‌روح تعلق می گیرد. توضیح آنکه ملازمه ارتباط تفکیک ناپذیر کیفیات و افعال با جوهر است و جوهر بسبب « ملازمه »، علت کیفیات و افعال‌است.

« وی شیشیکاسوترا » سپس در توضیح اینکه چه عواملی قرارگاه یا مِحمل، جوهر شناخت توانند بود ، می گوید که اشیاء ، علائم استنتاج روح نمی‌توانند بود و چنین علائمی فقط ظاهری هستند(anapades'a)[۱]. چرا؟ چون اشیاء فاقدِ هر گونه آگاهی‌اند و آگاهی را نمی‌توان بمنزلهٔ کیفیت اشیاء بحساب آورد ، حتی در غیبت شیئی بخصوص ، خاطره آن درذهن منطبع و زنده است[۲]. جسم نیز جوهرِ شناخت نمی‌تواند شد ، چون علل مادی‌ای که اجسام را بوجود می‌آورند خود نا آگاه هستند[۳] در این صورت چگونه می‌توان تصور کرد که علت نا آگاهی معلول آگاه و ذیشعوری پدید آورده باشد ؟ . اگرجسم که‌از علل مادی و ناآگاه پیدا شده است و از سنخ اشیای مادی چون کوزه است ، آگاه می‌بود ، می‌باید می پنداشتیم که کوزه نیز آگاهی و وجدان دارد و این امر محال است[٤]. اگر اصل اینکه آگاهی متعلق به جسم است پذیرفته می‌شد، بخاطرآوردن تجارب کودکی در شباب زندگی امکان ناپذیر می گردید چون قالب انسانی دائم درمسخ و دگرگونی است و قالب طفولیت منهدم می گردد و قالب دیگری جایگزین آن می‌شود ، تغییر و تبدیل صور ، خود گواه برانهدام صورت پیشین و آفرینش صورت نو است[۵].

---

۱ - *V. S.* III, 1, 3

۲- درترجمهٔ انگلیسی ص ۵۹ - ۱۵۸ .*Padārthadharmasaṃgraha*, IV, 9, text, 44
viṣayāsānnidhye cānusmṛtidars'anāt

۳-*V. S.* III, 1, 4 : kāraṇājñānāt

٤ - *V. S.* III, 1, 6 : ajñānācca

۵ - *Vivṛti*, III, 1, 6

حواس هم جوهر شناخت نیستند چون بعد از بطلان حواس ، صوری که بکمکِ آنان در ایام گذشته ادراك شده بودند، یاآورده می‌شوند و در ذهن احیاء می گردند[۱] . حس مشترك یا نفس (manas)[۲] چنانکه قبلاً مذکور داشتیم ابزار (karana) معرفت است و نه داننده و عالِم ملعومات پس شناخت که معلول است باید علتی داشته باشد. حواس وجسم و نفس علل آن نیستند و بالنتیجه آتمان را بایستی علت «مادی» و جوهر ومحمل آن پنداشت.

وجود آتمان را که مانند اثیر و هوا جوهر لایتناهی است[۳] نه‌فقط از طریق کتب منزل و مقدس (āgamikam) استنباط می کنیم بلکه کلمهٔ «من »(aham) فقط به آتمان تعلق می گیرد و نه به مقولات دیگر[۴] . لفظ من باید نام و نشان چیزی باشد و به‌شیئی تعلق گیرد،حال اگراین لفظ را به‌عناصرخمسه نسبت بدهیم به‌تناقضی از قبیل عباراتی چون من « خاکم » ، من « زمانم » من « اثیرم » ، می گرائیم و اگر آن را صفت و کیفیت جسم بدانیم در این صورت جسم دیگران را نیز از آنِ خود انگاشته‌ایم ، پس باید گفت مفهوم خود آگاهی و انیت ، خود مؤید آتمان است زیرا این ضمیر شخصی بهیچ شیء دیگر منسوب نیست و نمی‌تواند بود.

حالات روحی از قبیل خوشی و ناخوشی و رغبت و انزجار کیفیات ارواح‌اند و نه کیفیات حواس و اجسام. این حالات را از طریق حواس خارجی درنمی‌یابیم ، چه درصورت غیبت حواس خارجی هم چنین حالاتی مستفاد می‌شوند. این حالات منتسب به «انیت» هستند و درعباراتی چون من«خوشم» من«منزجرم» منعکس‌اند، چنانکه «وی شیشیکا» می گوید: «حال که‌ادراك مفهوم‌خودآگاهی فقط درضمیرباطن

---

۱ - *Padārthadharmasamgraha*, IV, 9, text 44 ترجمهٔ انگلیسی ص ۱۵۹

۲ - *Ibid*.

۳ - *V. S.* III, 2, 5

۴ - *V. S.* III, 2, 9

aham iti s'abdasya vyatirekännāgamikam

(pratyagātmani) موجود بوده ودرجای دیگرقرار نیافته است(praratra - abhāvād)
پس موضوع ادراك آن نیز همان آتمان یا حقیقت باطن است[۱]» .

دلیل دیگری که می توان جهت اثبات آتمان اقامه کرد این است که ادراکات، تأثری (saṃskārah) در ذهن باقی می گذارند و این تأثر دیرینه ، خاطره شیء ادراك شده را احیاء می کند. ادراك وتأثروبیادآوردن مِحمل مشترك(samanās'raya) دارند و از جملهٔ کیفیات ِ جوهر مشترکی هستند و این جوهر آتمان است[۲] .

آتمان موضوع ادراکی را که در گذشته ادراك کرده است بصورت تأثری لطیف در ذهن محفوظ می‌دارد و در زمانِ حال، آن را بخاطرمی‌آورد و فعل بخاطر آوردن معرف وحدت و یگانگی آتمان است . در جملهٔ « این شخص همان زید است » آتمان، زیدرادرگذشته ادراك می کند وحال آن را بخاطرمی‌آورد ویابعبارت دیگربازمی شناسد . اگر « آتمان » بقول بودائیان بمنزلهٔ مجموعهٔ عناصر ناپایدار و در حکم مظاهر آنی و برق آسائی بود ، باز شناختن و بخاطر آوردن امکان نمی‌داشت ، چون سلسلهٔ معلولات وعوارض آنی، یابقول بودائیان برق‌آسا نمی‌تواند موجب بازشناسائی امری بگردد ، زیرا بخاطر آوردن مستلزم آن است که جوهر ثابتی در پس مظاهر ناپایدار جهان متجلی باشد ولی بودائیان منکرواقعیت مطلق‌اند و این تناقض است. محمل، زیربنای و جوهر کیفیات ، سوای خود این کیفیات است و کلیهٔ مظاهر آنی را باید چون کیفیات بی‌حدوحصر جوهر ثابتی بحساب آورد ، درحالیکه بودائیان جوهر را تکذیب می کنند و فقط کیفیات گذرانی را که یکچندی باقی می‌مانند و فانی می‌شوند می‌پذیرند[۳] .

---

۱ - *V. S.* III, 2, 14

aham iti pratyagātmani bhāvāt paratrābhāvād arthāntarapratyakṣah

۲ - *Kiranāvalī* : smṛtisaṃskārānubhavāh samanās'rayāh

۳ - *V. S.* III, 1, 18

پاسخی که حکمای بودائی در جواب این انتقاد حکمای هندو داده‌اند در فصل فلسفه‌های بودائی ذکر شده است.

«وی شیشیکاسوترا» معتقد است که واقعیت آتمان از پدیده‌های حیاتی و روانی این جهان به‌وضوح انتزاع می‌شود، «جریان دم‌های حیاتی، باز کردن و بستن پلکها و جنبش و حرکت ذهن و تغییرات و تبدیلات حواس و مراتب خوشی و ناخوشی و تمایل و انزجار، همهٔ اینها علائم آتمان هستند»[۱]، این فعل و انفعالات که چون مایعی معجزه‌آسا درعروق پیکر این دیر کهن درجریان است و گیاهان و گلهای رنگارنگ را بنحوی لطیف و شیواترین و دلپذیرترین وجهی در تودهٔ خاک بی‌جان می‌پروراند و دل صخره‌های سخت را با گوهران تابناک می‌آراید و موجب رشد و نمای موجودات و حرکت افلاک و کائنات می گردد، از جملهٔ نیروهای «آتمان» است که جهانی را براساس نظام و هیأت بی‌مانند می گرداند و استوار می‌سازد.

از خصائص دیگر «آتمان» قوهٔ ترکیبی آن است که ادراکات گوناگون را درمی‌یابد و آنان را درقالب تجربه‌ای واحد می گنجاند من باب مثال: چشم میوه‌ای را می‌بیند، مزه آن، در ذهن احیاء می‌شود و بالنتیجه بزاق دهان ترشح می کند. این روح است که رنگ وصورت میوه را درمی‌یابد ومزه آن را درخاطره احیاء می کند و مزه میوه، باعث ترشح بزاق می گردد. در این مثال دریابنده یکی است (ekah) که هم، رنگ میوه را می‌بیند وهم‌مزهٔ آن را بخاطر می‌آورد (ubhayodars'ī)[۲]. کلیهٔ این ادراکات درتجربه‌ای واحد که دراین مثال ترشح بزاق است ترکیب می یابد.

«وی شیشیکا» اصل تکثر ارواح را می‌پذیرد و تعداد ارواح را مساوی با قالبها واجسام موجود درجهان می‌انگارد ومی گوید: «تکثرارواح از احوال گوناگون افراد مستفاد می‌شود (vyavasthāto nānā)[۳]» ارواح بسیاراند، چه احوال وشرایط اشخاص نیز نامساوی و متعدد است. گروهی غنی و پاره‌ای فقیراند، گروهی خوش

۱ - *V. S.* III, 2, 4

۲ - *Padārthadharmasamgraha*, IV, 9, text 44

۳ - *V. S.* III, 2, 20

وپاره‌ای اندوهگین‌اند وغیره. درصورت عدم تکثر ارواح، این حالات متضاد ومتباین وجود نمی‌داشت. دست آویزی که صحه براین اصل می نهد، سندیت و اعتبار خلل ناپذیر کتب آسمانی است. مفسر معروف «شانکارامی‌شرا» کوشیده تا فرضیهٔ تکثر ارواح ومفهوم «جیوا» (jīvātmā) را بااصل معروف اوپانیشادها چون «توهمانی» (tat tvam asi) یا مثال «دو مرغی که بردرختی مشترك نشسته‌اند» ویا این عبارت مشهود که می گوید: «دانندهٔ برهمن خود برهمن شود» تطبیق بدهد، ولی دراین مورد باید خاطرنشان ساخت که در «اوپانیشادها» مفهوم «جیواتما» (jīvātmā) که روان تجربی است مظهر «تعیین یافته» آتمان است که براثر تخیل وتوهم جهانی محدود جلوه گر می‌شود، درحالیکه آتمان «اوپانیشادها» نامحدود و نامتناهی است ومثل و مانند ندارد. البته این تعبیر مخصوص مکتب «نیایا ـ وی شیشیکا» از فلسفهٔ «اوپانیشادها» است. در واقع اصل تکثر ارواح با مفهوم «آتمان» مکتب «ودانتا» منافات دارد و از جملهٔ اختلافاتی است که این دو مکتب را از هم جدا می‌سازد.

کیفیات (gu*n*a)

جوهر مقوله‌ایست مستقل و قائم بخود، ولی کیفیت یا عرض بخودی خود موجود نمی‌تواند شد و قائم به‌جوهر است و بدان تعلق دارد. «وی شیشیکاسوترا» درتعریف کیفیت می گوید: «آنچه متعلق به جوهراست (برسبیل ملازمه) (dravyās'rayī) و خود فاقد کیفیت دیگر است (agu*n*avān) و علت مستقل (anapekṣa) پیوستگی و گسستگی نیست، کیفیت است[1]».

«وی شیشیکاسوترا» به هفده کیفیت اشاره می کند که عبارت‌انداز رنگ (rūpa)، مزه (rasa)، بو (gandhah) لمس پذیری (spars'a)، عدد (sa*m*khyā)، ابعاد (parimā*n*i)، وجه جدائی (p*r*thaktvam)، پیوستگی یااتصال (sa*m*yogah)، گسستگی (vibhāga)،

1- *V. S.* I, 1, 19

dravyās'rayyagu*n*avān sa*m*yoga vībhāgeṣu akara*n*amanapekṣa iti gu*n*alakṣa*n*am

تقدم و تـأخر (paratvāparatve) ، دانائی و شناخت (buddhi) ، خوشی (sukha) ، ناخوشی (duhkha) ، رغبت (icchā) ، انزجار (dveṣa) ، و کوشش واراده (prayatnah)[۱] .
« شانکارامی‌شرا » هفت کیفیت دیگر بدان افزوده است که بدین قراراند : سنگینی (gurutva) ، سیلان (dravatva) ، چسبند گی (sneha) ، فضیلت (dharma) ، عدم فضیلت (adharma) ، وتأثرات دیرینهٔ ذهنی (saṃskārah) و صوت (s'abda)[۲] .

کیفیاتی که متعلق به‌جوهرهای نامتناهی هستند.خود نامتناهی‌اند و کیفیاتی که به جوهرهای متناهی تعلق دارند متناهی هستند . آنهائی که در بیش از یک جوهر موجود باشند کلی‌انـد و آنهائی که به جوهری بخصوص منسوب‌اند، خاص هستند .

رنگ، مزه، بو ، لمس پذیری، چسبند گی، سیلان، عقل ، خوشی ، ناخوشی، رغبت ، انـزجار ، اراده ، فضیلت ، عدم فضیلت و تأثرات دیرینه ، کیفیات خاصی هستند که موجب تمایز اشیاء از یکدیگرند ، درصورتی که کیفیاتی از قبیل عدد و جدائی ابعاد و وجه‌جدائی وپیوستگی وگسستگی تقدم‌وتأخروسنگینی وغیره در ردیف کیفیات کلی بشمار می‌آیند و برروی هم متعلق به‌جوهرها هستند .

رنگ ـ رنگ (rūpa) کیفیتی است که فقط بوسیلهٔ چشم ادراک می گردد[۳] و نه حس دیگر . رنگ در خاك و آب و روشنائی نیز موجود است . الوان بـدین قرار است : سفید ، آبی ، زرد ، سرخ ، قهوه‌ای و بهم‌آمیخته (رنگارنگ) (citra) . رنگِ موجود در آب و روشنائی (آتش) همیشگی است و لیکن رنگ خاك ناپایدار است چون بعلت حرارت تغییر می کند[٤] . حرارت ساخت ذره‌ای خاك را دگرگونه می کند و در نتیجه سازمان سابـق را معدوم می‌سازد و رنگی که بدان متعلق بـود منهدم

۱ - *V. S.* I, 1, 6
۲ - *Upaskāra*, I, 1, 9
۳ - *V. S.* VIII, 2, 6. IV, 1, 6
٤ - *V. S.* VII, 1, 3 - 4

می گردد و رنگ و بنیاد تازه‌ای جایگزین سازمان سابق می‌شود. رنگ اسم کلی جمیع الوان است.

حال مفهوم رنگ‌بودن (rūpatva) مفهوم کلی ومقوله عمومی است که برسبیل ملازمه به‌رنگ تعلق می گیرد، درحالیکه خود رنگ متلازم جسم وجوهری است. رنگ بخصوص مفهوم کلی نیست چه بمدد قوهٔ بصری ادراك می‌شود.

مزه - مزه (rasa) کیفیتی است که زبان آنرا ادراك می کند. خاك وآب موصوف بدین کیفیت‌اند. مزه طبیعی آب شیرین است. مزه‌های گوناگون عبارتند از: شیرین، ترش یاتند (kaṭu) قابض (kaṣāya)، تلخ (tiktā) وغیره. مزه نیزمانند رنگ دارای کیفیت و مفهوم کلیِ «مزه داشتن» (rasatva) است[1].

بو - بو (gandha) کیفیتی است که بینی آنرا ادراك می کند وآن هم خوش‌آیند تواند بود و هم ناخوش‌آیند. بو، کیفیت خاصی است که خاك بدان متمایز است. آب و هوا نیز بعلت حضورِ مواد خاکی دارای کیفیت بو هستند[2].

لمس پذیری - لمس پذیری (spars'a) کیفیتی است که پوست یا حس لامسه آنرا ادراك می کند. «لمس» سه گانه است: سرد و گرم و معتدل. آنچه درواقع لمس می‌شود حرارت است. این کیفیت متعلق به خاك آب و آتش و هوا است[3].

عدد - عدد (saṁkhyā) کیفیت ششم است. عدد کیفیتی است که بموجب آن اعدادِ، یک، دو، سه، را به‌اشیاء نسبت می‌دهیم. اگر کوزه‌ای را در جلوی خود ببینیم مفهوم وحدت و یگانگی آن در ذهن نقش می‌بندد، حال اگر کوزهٔ دیگری را ببینیم آن نیزچون عدد واحد در ذهن مرتسم می‌شود و این‌دو واحد بهم اضافه می گردند و مفهوم ثنویت انتزاع می‌شود، اعدادی که علاوه برعدد یک

۱- *V. S.* VIII, 2, 6. V, II, 1, 2 - 7

و نیز رجوع شود به: *Padārthadharmasaṃgraha*, VI, p. 104

۲- *V. S.* IV, 1, 9. VIII, 2, 5. II, 1, 1. VII, 1, 2 - 7

برای این مبحث رجوع شود به: *Padārthadharmasaṃgraha*, VI, p. 107

(واحد) استنباط می‌شوند از جملهٔ فعالیت ذهنی بشمارانـد و آن را « حالت متکی بر ذهن » یا « حالت نوسانی ذهن » (apekṣā - buddhi) می‌دانند[۱].

اندازه - کیفیت هفتم را اندازه وابعاد (parimiti) گویند. اندازه کیفیتی است که بموجب آن اشیاء را بزرگ و کوچک تشخیص می‌دهیم. « شانکارامیشرا » می‌گوید که اندازه چهارگانه است: بزرگی و کوچکی و طول و عرض. بزرگی یا درازی مطلق (parama - mahattvam) متعلق به مکان و زمان و اثیر و هوا است و کوچکی مطلق به ذرات تعلق دارد[۲].

وجه جدائی - وجه‌تمایزاشیاء ازیکدیگر(pṛthaktva) کیفیتی است که بموجب آن اشیاء را از یکدیگر جدا می‌کنیم[۳] و فلان شیء را از فلان شیء دیگر تمیز می‌دهیم یافلان شیء را از فلان شیء دیگر متمایز ومتفاوت می‌دانیم. این کیفیت برحسب اینکه به‌جوهرهای نامتناهی ومتناهی تعلق بگیرد ثابت یا متغیراست. وجه جدائی بیشتر مربوط به‌امتیازات کمی بین اشیاء است درحالیکه جزئیت (vis'eṣa) بر خصائص کیفی اشیاء دلالت می‌کند.

پیوستگی - پیوستگی (saṃyogah) کیفیتی است که بموجب آن اشیاء متصل می‌شوند. پیوستگی دو چیز یا براثر حرکت یکی از آن دو، یا براثر حرکت متقابل هردو، بوجود می‌آید و یا خود بارآورده پیوستگی دیگری است[۴].

پیوستگی براثرحرکت یکی ازدو شیء، هنگامی صورت می‌بندد که من باب مثال پرنده‌ای روی شاخهٔ درختی ساکن، قرار یابد. پیوستگی براثر حرکت هر دو

---

۱ - *Upaskāra*, VII, 2, 8. *Padārthadharmasamgraha*, VI, 10, p. 111

۲ - *Upaskāra*, VII, 1, 8. *Padārthadharmasamgraha*, VI, 10, p. 133

۳ - *V. S.* VII, 2, 2

۴ - *V. S.* VII, 2, 9

anyatara karmaja ubhaya karmajah saṃyogājas'ca saṃyogah

Padārthadharmasamgraha, VI, 10, pp. 142 - 150

شیء هنگامی ممکن است که بعنوان مثال دو کشتی گیر با هم گلاویز شوند. در اینجا پیوستگی براثر حرکت متقابل آنان تحقق یافته است. نوع دیگر اتصال که بارآوردهٔ پیوستگی دیگری غیر از خود است، هنگامی بحصول می پیوندد که شیئی که متصل به دو شیء دیگر است آن دو را نیز به یکدیگر بپیوندد من باب مثال: اتصال قلم و کاغذ موجب پیوستگی دست و کاغذ نیز بگردد[1].

گسستگی - گسستگی (vibhāga) عکس پیوستگی است و کیفیتی است که بموجب آن اشیای پیوسته ازهم گسسته می‌شوند. گسستگی نیز بسان پیوستگی براثر حرکت یکی از دو شیء، یا براثر حرکت متقابل هر دوی آنان، بوجود می آید و یا بارآوردهٔ گسستگی دیگری است[2].

کیفیات دیگر - تقدم و تأخر (paratva - aparatva) اساس مفاهیم دوری و نزدیکی در زمان و مکان است. کیفیات دیگر از قبیل خوشی (sukha)، ناخوشی (duhkha)، میل (icchā)، تنفر (dveṣa)، کوشش (yatna)، و عقل (buddhi) ازجملهٔ کیفیات و حالات روح هستند. سنگینی کیفیتی است که بعلت آن اشیاء به زمین می‌افتند. سیلان کیفیت آب است. «دارما» یا فضیلت (dharma) کیفیتی است که بموجب آن روح ازآرامش تمتع می گیرد و به‌نجات می‌پیوندد وعدم فضیلت (adharma) کیفیتی است که باعث گمراهی و مشقت روح است. تقدیر (adṛṣṭa) یا بعبارت تحت‌اللفظی «نادیدنی» و «ندانستنی» نیروی نامرئی ایست که از روح و اشیاء تولید می‌شود و نظام اخلاقی وهیأت جهان را استوار می کند و باعث می گردد که ارواح برحسب کرده‌های خوب و بدخود محصول متقابلی بدست بیاورند.

«وی شیشیکا» بطور عمومی کلیهٔ حوادث و اتفاقاتی را که غیر عادی تعبیر

---

۱ - *Upaskāra*, VII, 2, 9

۲ - *V. S.* VII, 2, 10

Padārthadharmasamgraha, VI, 10, pp. 151 - 163

شده‌اند و یا از دائرهٔ عقل استدلالی خارج انداز جملهٔ پدیده‌های این نیروی خارق العاده می‌داند، چون حرکت سوزن بسوی آهن ربا[۱] یا گردش شیرهٔ درختان (vrkṣābhisarpana)[۲]. دمیدن حیات به‌جسم و خروج آن از جسم نیز از جملهٔ فعالیتهای[۳] این نیروی نامرئی است. به‌نظر «وی شیشیکا»، آزادی هنگامی تحقق می‌پذیرد که نیروی «آدریشتا» یعنی نیروی نامرئی که در اینجا نوعی «کارما» یا آثار کردار پیشین نیز هست، معدوم بگردد و این درصورتی امکان دارد که معرفت‌آتمان حاصل شده باشد[۴]. اینک دربارهٔ قانون علیتی که به کیفیات تعلق می گیرد، می‌توان گفت که جوهر، علت مادی اشیاء و کیفیات، علت صوری (asamavāyi karana) آنهاست.

فعلیت (karma)

در تعریف فعلیت «وی شیشیکا» می گوید: «پرتاب بسوی بالا (utkṣepanam) سقوط به پائین (avakṣepanam) وانقباض (ākuñcana) وانبساط (prasārana) وحرکت (gamanamiti) قسم های متعدد فعلیت‌اند[۵]».

فعلیت مانند کیفیت متعلق به‌جوهر است و درحالیکه کیفیت، خاصیت ثابت جوهر است فعلیت خاصیت گذرنده و موقتی آن بشمار است. فعلیت به‌جوهر تعلق دارد و خود عاری از هرگونه کیفیت بوده وعلت صوری پیوستگی وگسستگی است. من باب مثال، اگر حرکت ارابه‌ای را در نظر بگیریم، ارابه خود جوهر است، و این جوهر، هم علت «مادیِ» گسستگی ارابه باقسمتی از جاده، و هم علت «مادی» پیوستگی همان ارابه با قسمت دیگر آن جاده محسوب می‌شود، ولیکن حرکت ارابه،

۱- *V. S.* V, 1, 15

۲- *V. S.* V, 2, 7

۳- *V. S.* V, 2, 17

۴- *Upaskāra*, V, 2, 19

۵- *V. S.* I, 1, 7

utkṣepanamavakṣepanamākuñcanam prasāranam gamanamiti karmāni

علت صوری این اتصال وانفصال پیوسته است اما رنگ ارا به که بمنزلهٔ کیفیت آن است علت صوری چنین حرکتی نیست. فعلیت به‌اشیای محدود در زمان ومکان تعلق می گیرد، جوهر های لایتناهی از قبیل اثیر و زمان و مکان عاری از فعلیت‌اند چه حرکت ندارند.

کلیت (sāmānya)

«وی شیشیکا» درتعریف کلی وجزئی می گوید که این دو مفهوم ذهنی‌اند[۱]. جوهرها از لحاظ جوهر بودن، وجه مشابهتی با یکدیگر دارند ولی عین هم نیستند، چه هر کدام، متمایز به کیفیات وموصوف به‌صفات خاصی هستند. حال اگرخصائصی را ملاحظه بکنیم که دراشیای مختلف موجود باشند و وجه اشتراك میان‌آنان بشوند آنان را کلیت می گوئیم. من باب مثال بین دو گاو، مسلماً اختلافات ظاهری وجود دارد ولی علیرغم این اختلاف ظاهری، آنچنان همانندی‌ای این دو را بهم مربوط می‌سازد، که هر دو را گاو تشخیص می‌دهیم. کلیت بردو قسم است یکی کلیت علیا (parajāti) است که همان مفهوم بودن وهستی‌است (sattā) ودیگر کلیت سفلی (aparajāti) است که مربوط به کلیت جوهرهاو کیفیت ها وفعلیت هااست. کلیت‌علیا که هستی وهمانندی محض است به‌جمیع جوهرها واعراض وافعال تعلق می گیرد[۲]، در حالیکه کلیت سفلی خاصیتی است که فقط به جوهرها و کیفیت‌ها تعلق یافته است، مانند کلیت جوهر بودن (dravyatvam) کلیت کیفیت بودن (gu*n*atvam)، و کلیت فعلیت بودن (karmatvam) و غیره[۳].

بین‌این‌دو کلیت علیا وسفلی، کلیت های دیگری نیز وجود دارند که‌خاصیت

---

۱ - *V. S.* I, 2, 3

sāmānya*m* vis'eṣa iti buddhyapekṣam

۲ - *V. S.* I, 2, 7

Padārthadharmasaṃgraha, VII, pp. 313-314

۳ - *V. S.* I, 2, 5

برزخی دارند وغالباً به‌انواع (jāti) مختلف تعلق می گیرند، چون « حیوان بودن» (pas'utva) ، « درخت بودن » (vrkṣatva) ، « کوزه بودن » (ghaṭatva) ، و لیکن در واقع انواع و اجناس ، وجود مستقلی ندارند، بلکه مفهوم کلیت است که گاهی بصورت کلیات درمی‌آید و گاهی بصورت انواع و اجناس و اقسام جلوه می کند.

کلیتی که بموجب آن اشیای مختلف تحت مفهوم واحدی درمی‌آیند ، خود مقولهٔ سوا و مستقلی است و چون مصداق آن مفهوم وجودوهستی است ازاین‌روایـن مصداق(هستی) سوای‌جوهرو کیفیت وفعلیت‌است - (dravya guna karmmabhyah)[1] arthāntaram sattā) ، و آن یگانه و ابدی است و به کلیهٔ اشیاء تعلق می گیرد (aneкānugatam)[2] و درحکم صفت مشترك آنان بشمار می‌آید و بموجب آن است که مفاهیم کلی‌از اشیای‌جزئی انتزاع می‌شود. درحالیکه کلیت‌های ممتاز، به‌جمیع اشیاء تعلق می گیرند وآنان را تحت مفهوم « هستی » و به‌مصداق « بودن » جلوه می‌دهند ، کلیت‌های دیگر محدودتراند و فقط به‌جوهرها و اعراض و افعال متعلق هستند و علت اینکه کلیت‌های دیگر را سفلی گفته‌اند این است که اینان درعین حالیکه اشیاء رابهم مربوط می‌سازند،آنان را ازاشیای دیگر نیز تمیز می‌دهند. کلیت جوهر بودن مربوط به کلیهٔ جوهرهای نه گانه است ولی درعین حال چون کلیت «جوهربودن»، سوای کلیت فعلیت بودن و کلیت کیفیت بودن است،پس‌ازیک سو، علت اشتراك گروهی از اشیاء ، و ازسوی دیگر ، علت امتیاز وجدائی این گروه اشیاء ازاشیاء دیگر است.

جزئیت (vis'eṣa)

جزئیت مفهومی است که بواسطهٔ آن اشیاء را از یکدیگر تمیز و تشخیص می‌دهیم. جزئیت، وجه تمایز کیفی بین اشیاء است درحالیکه کیفیت موسوم به

۱ - *V. S.* I, 2, 8

۲ - Udayana : *Siddhāntamuktavāli*, p. 8

« وجد جدائی » (pṛthaktva) فرق کمی بین اشیاء است. ادراکاتی که از دنیای خارج حاصل می‌شوند متعدداند و هریک مصداق شیء معینی است و این تعدد ادراکات، حاکی از امتیازات خاصی است که بین ذرات عناصر اربعه از یک سو[1]، واثیر وجوهرهای بسیط ازسوی دیگر، برقرار شده است. نام مکتب «وی شیشیکا» از همان لفظ « وی ششا » (vis'eṣa) مشتق گردیده است، چه هدف « وی شیشیکا » این است که جزئیت فطری و ذاتی اشیاء عالم را بررسی بکند. و بهمین جهت است که جزئیت را « حالت نهائی و غائی » (vṛttayo - antyāh) جوهرهای نامتناهی (nitya dravya) تعبیر می کنند[2].

مراد از کلمهٔ « انتیا » (antyah) یا نهائی اشاره به‌خصائص ذرات است که ورای آنان تجزیه و تحلیل را مجال پژوهش و کاوش نیست و ذره، سرحد نهائی تجزیه و تقسیم وتنصیف اشیاء است و بدانگونه که ذرات بسیارند، خصوصیت‌های متعلق به‌آنان نیزبهمان اندازه بسیاراست، این خصوصیت‌های نهائی در ذرات عناصر اربعه از یک سو، و جوهرهای غیر ذره‌ای چون اثیر و زمان و مکان وغیره ازسوی دیگر، موجوداند و بمنزلهٔ صفات ممیزه هریک از آنان هستند، و بدین ترتیب خصوصیتی بهریک از اشیاء تعلق می گیرد که در دیگری موجود نیست. ذره، بنابه نظر این مکتب، حاوی کیفیاتی است که در ترکیبات اجسام مرکب، بصورت مولکولهای دو هسته‌ای وسه هسته‌ای و چند هسته‌ای ظاهر می گردند. مبحث ذره بعداً به‌تفصیل خواهد آمد.

در پایان می‌توان گفت جزئیت مفهومی است که وجه تمایز کیفیی بین ذرات عناصرِ اربعه از یک سو، و عناصر اربعه و جوهرهای بسیط و غیر ذره‌ای از سوی دیگر،قائل می‌شودوآنان‌را ازیکدیگرتفکیک می کندوتمیزمی دهد. این جزئیت اشیاء

---

۱ - اثیر جزء عناصر ذره‌ای محسوب نمی‌شود چون عنصر غیر ذره‌ای است.

۲ - *Padārthadharmasaṃgraha*, VII, p. 323

nityadravyavṛttayo' ntyāh vis'eṣāh

ابدی و دائمی‌است وبعلت همین است که بقول «وی شیشیکا» ذرات به‌نظریوگیانی که به‌کنه اشیاء ، پی‌برده‌اند و پرده از صورِ ظاهری آنان برداشته‌اند ، متفاوت و متمایز از یکدیگر جلوه می‌کنند.

ملازمه (samavāyah)

« وی شیشیکاسوترا » در تعریف ملازمه می‌گوید : « آن چیزی را ملازمه دانند که‌بوسیلهٔ‌آن بتوان در بارهٔ علت ومعلول (kārya - kāraṇa) گفت که‌این (idam) یعنی معلول در اینجا (iha) یعنی علت است » [1]. « پراشاستاپادا » می‌افزاید : «آن چیزی را ملازمه گویند که موجب ارتباط اشیائی بگردد که بواسطهٔ تعلق تفکیک ناپذیر، بیکدیگر مربوط شده‌اند (ayuta - siddha) ، و نسبت آنان بیک دیگر ، نسبت حامل و محمول است (ādhārya - dhāra) ، و آن یعنی ملازمه در عین حال علت (hetu)ایجاد مفاهیمی است که ازقبیل عبارت «آن در اینجا است» (iha - pratyaya) اشیاء رابهم‌مربوط می‌سازد » [2]. ملازمه ارتباطی است که بموجب‌آن، اشیای گونا گون چون جوهر وفعلیت و جوهر وعرض ، و جوهر و کلیت ، و علت و معلول ، و ذرات و جزئیت، بهم می‌آمیزند وبهم می‌پیوندد ویکی می گردند و بصورت واحد تفکیک ناپذیری نمایان می‌شوند.

من باب مثال، بگوئیم در فلان جوهر،فعلیت وعرض وجوهر متلازم یکدیگراند و بیک دیگر بر سبیل ملازمه تعلق یافته‌اند. یا بگوئیم شناخت و معلومات متلازم روح هستند. صوت کیفیت اثیر است و بدان تعلق گرفته است یا حالت « گاو بودن »

---

۱ - *V. S.* VII, 26

ihedamiti yatah kāryakāraṇayoh sa samavāyah

۲ - *Padārthadharmasamgraha*, IX,text 157.

ayutasiddhānāmādhāryādhārabhūtānām yah sambandhah iha pratyayahetu sa samavāyah

درگاوی موجود است. در هردو مورد خواه صوت و اثیر ، خواه معلومات و روح ، ارتباطی که این دو چیز را بهم متصل می‌سازد ، براصل ملازمه نهاده شده است. وانگهی دو امری را که قرین و متلازم یکدیگراند نمی‌توان از یکدیگر جدا و تفکیک کرد.

ملازمه باپیوستگی که ارتباط عادی است فرق دارد، زیرا پیوستگی، هنگامی بین دو شیء مجزا بوقوع می‌پیوندد که این دو ازهم جدا باشند ، و لازم و ملزوم یکدیگر نبوده ویکی جزء لاینفک دیگری نباشد مانند قلم و کاغذ. این دو در اصل جدا هستند ، ولیکن هنگامی که قلم‌را روی کاغذ می گذاریم ، این دو باهم مربوط می گردند (yuta - siddha) ولی ارتباط آنان الزامی نیست بلکه اتفاقی است و مدتی چند برقرار می‌ماند و هرآنی ممکن است از هم بپاشد و پیوند آنان بگسلد.

ملازمه بالعکس قادر است که اشیای گونا گونی را مانند جوهروعرض، جوهر و فعلیت ، و علت و معلول ، (چون گِل و کوزه) یکی بگردانند و همچون واحدی تفکیک ناپذیر، بنمایاند. از این رهگذر در « وی شیشیکا » ملازمه را مقوله‌ای جدا و مستقل بحساب می‌آورند وآن را ابدی و دائمی و عاری از هرگونه علت ومؤثری تشخیص می‌دهند ، چه عناصر موجود در ملازمه‌ای امکان دارد منهدم بگردند و از میان بروند ، اما نفس خود ملازمه ، واقعیتی است ابدی و لایتناهی که ورای اجزای متشکله خویش است و هر گز فانی‌نمی‌شود و رو به زوال نمی‌نهد.

فرق دیگری که بین ملازمه و پیوستگی هست این است که پیوستگی در زمان و موقع خاصی بحصول می‌پیوندند ، در حالیکه هیچگاه و در هیچ زمان نمی‌توان شاهد ایجاد ملازمه جدیدی شد چون ملازمه ابدی است و همواره موجود بوده و خواهد بود[1].

---

۱ - برای اطلاعات بیشتر در این باب رجوع شود به :

Padārthadharmasamgraha, IX, pp. 326 - 330

فرضیهٔ ذره‌ای

تاحال سخن ازمبانی فلسفی « وی شیشیکا » بمیان‌آمد ، لیکن باید بخصوص بخاطر سپرد که « وی شیشیکا » اسرار ساختمان ماده را نیز بررسی می کند و یکی از بنیان گذاران فرضیهٔ ذره‌ای در تاریخ مکاتب فلسفی هندی است. بنابر «وی شیشیکا» ذره (pāramā*n*u)، بر چهار قسم است که عبارتند از ذرات خاك و آب وآتش وهوا. ذرات گردند (parima*n*ḍala) وآنان را فقط ازطریق استنتاج می‌توان شناخت وتجزیه و تحلیل ذرات از راه تجربه امکان ناپذیر است. علت وجود ذرات براین است که اگرذرات وجود نمی‌داشتند، ماده الی‌غیرالنهایه تقسیم می گردید وهرشیء کوچکی را می‌شد نصف کرد و آن نصف را نیز تقسیم کرد، چنین تنصیفی پایان و انجام نمی‌داشت. حال که عقل ومنطق حکم می کند که تنصیف ماده را الی غیرالنهایه‌ادامه نمی‌توان داد، پس باید درجائی متوقف شد وانگاشت که‌آن ، سرحد نهائی تقسیمات ماده است و این سرحد نهائی را ذره می‌دانند.

دیگراینکه اگر ذرات وجود نداشتند اشیای کوچك و بزرگ را می‌توانستیم به‌قسمت‌های کوچکتری تقسیم‌بکنیم و بدین‌نحو تفاوتی از لحاظ تعداد «ذرات»، بین شیئی بزرگ چون کوه « مـِرو » (Meru) و شیئی خرد چون دانهٔ خردل ، یا بین مور و فیل وجود نمی‌داشت[1].

پس برای آنکه معیار و نمونه‌ای از اشیاء و عناصر داشته باشیم و ابعاد و بزرگی اشیاء را براساس‌آن بسنجیم‌واندازه بگیریم واختلافات کمی‌آنان را دریابیم، ضروری است که اصل ذره را بپذیریم‌وآن را جزئیت و خاصیت (vis'eṣa) عناصر اربعه بپنداریم.

« وی شیشیکا » در بارهٔ ذرات می گوید: ذرات دائمی (nitya) و تقسیم‌ناپذیر

---

1 - *V. S.* IV, 1, 2

و قائم بخود (sat) و « بوجود نیامده » غیر معلول (akāra*n*avad) هستند[۱] » حتی هنگام انحلال عالم (pralaya) نیز که در آن ، کلیهٔ اجسام مرکب واشیاء متلاشی می گردند و باطل می‌شوند ، ذرات باقی می‌مانند ، زیرا انحلال کائنات در حکم بطلان مرکبات است و نه مفردات و ذرات که فاقد هرگونه عضو و جزء بوده و لایتجزی ویکپارچه هستند . پس ازآنچه گفته شد برمی‌آید که ذره واحدی است بسیط و فاقد هرگونه عضو و جزء است و خاصیت نهائی اشیاء و عناصر اربعه است .

اشیاء بعلت ابعاد و بهم‌آمیختگی با یکدیگر ، چون مجموعه‌های مرکب از اجزای گوناگون ظاهر می گردند . اگر این ترکیبات را از هم جدا بسازیم و جزء را از اصل تفکیک بکنیم ، به‌عناصر نهائی و تقسیم‌ناپذیری می‌رسیم وآن فقط ذره تواند بود . طبیعت ، با ظواهر متعدد خود ، جسم مرکبی است که از علتی پدید آمده و جوهری که خود معلول باشد ،البته مرکب از اجزای گوناگون است و هر وجودی که متشکل از اجزای مختلف باشد بالضروره معلول است ، و هرآنچه که از آن ، خاصیت معلول بودن ، سلب بگردد خاصیت « جسم مرکب بودن » نیز بهمانسان از آن دور شده است[۲] . و بدین ترتیب ، طبیعت در حکم جسم مرکب و معلولی است که ذرات گوناگون ، وعلل وبواعث آن را فقط به‌طریق استنتاج ، می‌توانیم شناخت .

ترکیبات ذره‌ای فقط بین عناصر اربعه ممکن است . دو ذره بهم می‌آمیزند و « مولکول » دو ذره‌ای تشکیل می‌دهند (dvya*n*uka) . سه « مولکول » دو ذره‌ای گردهم می‌آیند ومولکول سه ذره‌ای (trya*n*uka) که بقول « وی شیشیکا » به‌بزرگی دانه‌های غبار مشهود در اشعهٔ خورشید است ، تشکیل می‌دهند ، و چهار مولکول سه ذره‌ای ترکیب می‌یابند و مولکول چهار ذره‌ای(catura*n*uka) پدید می‌آورند، الی آخر تا اینکه اجسام مرکب بزرگی ظاهر شوند .

ذرات بالفطره دارای نیروی خاصی هستند که آنان را بهم متصل می‌سازد .

---

۱ - *V. S.* IV, 1, 1 : sadakāra*n*avannityam

۲ - *V. S.* IV, 1, 2

حرکت ذرات نوسانی (parispanda) است ولی نیروئی که موجب انفصال و اتصال و جمع و تفریق و حرکت ذرات می گردد ، نیروئی است مرموز که از ارادهٔ ایزدی (Is'vara) مایهٔ هستی می گیرد. آن را « ادریشتا » (adrṣṭa) یا نیروی لطیف و نامرئی می گویند که در کلیهٔ شئون حیات و در تمامی کائنات و هستیها منتشر و مستتراست و بعلت همین نیرو است ، که ترکیبات صور اشیاء تحقق می‌پذیرد و گردش چرخ گیتی براساس نظام اخلاقی عالم قرار می‌یابد و استوار می‌شود.

ذرات هریک مزین و مجهز به‌جزئیت و خصوصیتی (vis'eṣa) هستند. ذرات خاك باذرات‌آب متفاوت‌اند. نتیجه‌ای که از این‌مطلب می‌توان گرفت این است که ذرات دارای خصائص کیفی هستند و از این لحاظ نمی‌توان مفهوم ذره‌ای مکتب « وی شیشیکا » را بانظریهٔ فلسفی یونانیان از قبیل ذیمقراطیس سنجید. زیرا ذره در نزد این حکیم فاقدِ هرگونه کیفیت (αποιοσ) است و ذرات همه یک جنس‌اند و تفاوت آنها همانا دراختلاف شکل واندازه وخصائص کمی‌آنها نسبت بیکدیگراست.

ذرات نزدفیلسوف یونانی اشکال گونا گونی دارند، درحالیکه ذرات «وی شیشکا» گرد (parimaṇḍala) اند. ذیمقراطیس عالم را بصورت دستگاهٔ خود کارمی‌پنداشت که‌بدون دخالت مشیت رب‌النوع و مبدائی بکار خود مشغول است ، و ذرات بعلت حرکت مستدیر دائمی ، با یکدیگر برخورد می کنند واجسام را تشکیل می‌دهند و عناصر را بهم می‌آمیزند و ملاء را بوجود می‌آورند ، و لیکن در « وی شیشیکا » حرکت نوسانی ذرات ونحوهٔ‌ترکیب‌آنان و طریق ایجاد اجسام مرکب واشکالشان برحسب نیروی مشیت ایزدی تحقق می‌یابد و این نیرو ، قائم برارادهٔ الهی است که حاکم برترکیبات ذرات و پیدایش اجسام و کائنات است و به‌عالم سازمانی تزلزل ناپذیر بخشیده است.

آفرینش و انحلال

همهٔ مکاتب فلسفی هندی ، اصل انحلال عالم و بطلان کائنات و بازگشت

به مبداء را می‌پذیرند[1]، به‌نظر مکتب « نیایا ـ وی شیشیکا » این انحلال به ارادهٔ خداوند (Is'vara) بوقوع می‌پیوندد. هنگام انحلال، نیروی مرموزی که پاسدار و محافظ هیأت عالم بود، ناگهان از کار باز می‌ماند، و در نتیجه کلیهٔ فعل وانفعالات از قبیل توالد و تناسل و ایجاد و بسط و گسترش ونیروهای حیات خاموش می‌شود ونیروئی که در ارواح واجسام وحواس وعناصرموجودبود و بدانان نفحهٔ حیات می‌دمید نیست می‌شود. سپس ذراتی که دراجسام مرکب وانواع و اقسام ترکیبات ذره‌ای موجود بودند و بر اثر ترکیبات دائمی، کون و فساد را ایجاد می کردند از هم می‌پاشند و پیوندهای آنان می گسلد و جهان رو به تجزیه و تحلیل می‌رود و عناصر به‌صورت ذره‌ای سابق خود باز می گردند. کلیهٔ ذراتِ عناصراربعه و ارواح بانضمام تأثرات دیرینه وسایرجوهرهای بسیط، درحالتی عاری ازهرگونه‌آگاهی وهشیاری، بسر می‌برند.

هنگام آفرینش « ایشوارا » میلی به‌آفرینش ابراز می کند و دست به تکوین کائنات می‌زند. نیروی الهی هم می‌تواند کائنات را منهدم بسازد وهم قادر است که به‌آفرینش جهان بپردازد و ذرات را بهم بیامیزد و اجسام مرکب را بازظاهر سازد و دیرکهن را ازنو بنیان کند. ذرات گردهم می‌آیند و براثر ترکیبات تدریجی مولکول‌های دو ذره‌ای و سه ذره‌ای و الی غیرالنهایه، جهان عنصری را پدید می‌آورند و آتش و آب و خاك و هوا بترتیب ایجاد می‌شوند. « ایشوارا » برهمن را بوجود می‌آورد وبرهمن به‌سازمان بخشیدن امور آفرینش دست می گشاید وطوری به آفرینش نظم و ترتیب می‌دهد که ارواح، برحسب اعمال و کردار پیشین خود درادوارجهانی گذشته،نتیجهٔ خوب و بد متقابل برگیرند و به اجر و کیفر کرده‌های پیشین خود برسند.

« شری دارا » (S'rīdhara) در رسالهٔ « نیایا کاندالی » (nyāyakandalī) [2]

---

۱ - برای اطلاعات بیشتر در این باب رجوع شود به :
Padārthadharmasamgraha, V, pp. 49 - 58

۲ - S. Dasgupta : *op. cit*, p. 324 نقل از

می گوید : « همانگونه که استادی، شاگردان خوب و بد خود را براثر اعمال خوب وبدشان پاداش می‌دهد ، یامجازات می کند، همانطورنیز «ایشوارا» بساط شادمانی و عذاب روزگار را برحسب کارهای نیک وبد آدمیان تنظیم می کند ». در بعضی از رسالات، انگیزهٔ خلقت و انحلال را تأثرات دیرینه ناشی ازکردارگذشته انسانها می‌دانند و در برخی دیگر آن را نوعی لعب عبث (līlā) تعبیر می کنند و این مبحث اخیر را در فصل « ودانتا » روشن خواهیم کرد.

فصل سیزدهم

جهان شناسی یا «سانکهیادارشانا»

کلیات ٭

در اواخر دورهٔ ودائی و آغاز دورهٔ حماسی، آئین قربانی برهمنی به اوج کمال خود رسیده بود و نیایش و مراسم قربانی مبدل به‌اصولی منجمد و متحجر گردیده و فلسفه ومعنویت بدان محدود شده بودوازقیود مراسم‌عبادی تجاوز نمی کرد. یگانه معرفت ودانائی موقوف برشناسائی همین مراسم و یگانه سعادت دنیوی و اخروی منوط به وصول به‌مطلوب بود. نخستین عکس‌العملی که در قبال این نحوه تفکر مبالغه آمیز در مورد آئین نیایش پدید آمد و توجهٔ هندوان را از ظاهر به‌باطن واز شریعت به‌طریقت معطوف ساخت، طلوع آئین اوپانیشادها بود. اوپانیشادها آئین نیایش‌را زیر پا نهادند وباشیوهٔ سحرانگیز به‌پژوهش وتحقیق در ماهیت اسرارجهان پرداختند و لطیفهٔ ضمیر انسانی را آئینهٔ پاك حقایق ایزدی دانستند و ذوق عرفان و راه ژرف اندیشی و خویشتن شناسی را به‌منتها درجهٔ کمال برانگیختند و شکفتگی راز درون را خورشید جهانتاب فرزانکی پنداشتند و کوشیدند تا مراسم کهن ودائی و ذوق تحقیق عرفانی را درهم بیامیزند.

در اوپانیشادها، دو تمایل بخوبی احساس می‌شود: یکی غور در ماهیت و فطرت برهمن و آتمان است و کلمهٔ برهمن که در «وداها» به‌معنی قربانی یادعا آمده بود، در اوپانیشادها مبدل به‌اصل کلی و اساس کلیهٔ عوالم جسمانی و روانی‌و روحانی‌شد وسرانجام منجر به‌آئین یکتاپرستی‌صرف وعاری ازثنویت (advaita - vedānta) گردید و دیگری، تمایل طبیعی نسبت به تجزیه و تحلیل عناصر متشکله عالم

است و این تمایل در اوپانیشادها متأخر چون « شوتاشواتارا » (s'vetās'vatara) و «می تریانی»(maitrāyāni) مشهود است.

عکس‌العمل دیگری که از میان طبقات « کشاتریا » در قبال آئین نیایش پدید آمد ، پیدایش کیش بودائی و جین است که ابتدا چون راه آزاد و بدون تکلف برای وصول به‌معرفت پدیدار شدند و در همان اوان پرورش و گسترش خود، تحت تأثیر معنویت برهمنی قرار گرفتند و بالاخره در قالب دو کیش مستقل درآمدند و سندیت آسمانی وداها را تکذیب کردند و بالنتیجه آئینهای غیر متشرع تشخیص داده شدند.

حال که در محیط خارج از قلمرو و استیلای برهمنان ، اندیشه از قیود مراسم قشری نیایش آزاد گردیده بود ، و در تنگنای هستی ، گریزگاهی برای سیر در کنه اشیاء و کائنات می‌جست و تحقیق را به حلیهٔ عرفان می‌آراست ، طبیعی بود که در داخل نظام برهمن نیز، چنین کوشش متقابلی برای رسیدن بهمان مقصد، دیده شود. این نحوهٔ تفکر جدید که در برزخ بین مراسم منجمد برهمنی و ذوق بغایت عرفانی اوپانیشادها جای گزیده بود ، ناگزیر در طلب ایجاد آئینی که از تلفیق و امتزاج این دو ، ترکیب یافته باشد، راه عقلانی و نظری را برگزید و هم سندیت آسمانی وداها را پذیرفت و هم از رویهٔ نظری اوپانیشادها تمتع گرفت ، این آئین مکتب « سانکهیا » بود.

« نیایا » شانزده مقوله مباحثه و مجادله و طریق درست اندیشیدن و سنجش دقیق افکار موزون ومعتدل را می‌آموخت ، «وی شیشیکا» واقعیتهای عینی و ذهنی جهان را با تیغ بران روش تحلیلی تجزیه می کرد واز هم تفکیک می‌نمود، «اوپانیشادها» و بعد مکتب ودانتای « شانکارا » در طلب وحدت ، معادله « برهمن مساوی است با آتمان » را عرضه می‌داشت ومقولات هستی را خیالی نومید کننده و فریبنده وطلب وصول به‌برهمن را همچون شرابی ناب ، بکام فرزانگان و جویندگان راه رستگاری، می‌دانست. « سانکهیا » ایجاد و پیدایش درجات هستی را در حرکت تکاملی

نیروهای مرموز طبیعت می‌یافت که براثر آمیزش ماده و روح به‌فعل گرائیده وبر وجه ترتیب متنازل، کائنات را پدید آورده است و اساس و تاروپود عالم مبتنی برفعل وانفعالات ماده اولیه است و روح وماده هرگز ترکیب نمی‌یابند و دوجهان کاملاً متمایزاند، کلمهٔ سانکهیا(sāmkhya) که در رسالهٔ«شوتاشواتارا اوپانیشاد» منعکس گردیده، یعنی «آنچه مبنی براعداد است» و این اشاره بطریق خاصی است که بواسطهٔ آن «سانکهیا» سلسله مراتب وجود رابرشمرده است. معنی دیگراین کلمه «فرضیه» و «نظر» و «تعمق» درمطلبی است، و بدین معنی مفهوم ضد کلمهٔ «یوگا» (yoga) است که طریق عملی برای وصول به‌واقعیت است.

«سانکهیا» در بدو امر، گویا با روحیهٔ برهمنی چندان هم‌آهنگ نبوده است زیرا به مراسم‌ودائی‌چندان اعتنائی نکرده، وبه‌اصل نامتناهی اوپانیشادها علاقه‌ای ازخود نشان نداده است. این عدم اعتنا به‌اصول برهمنی ازیک سو، و تاریخ نسبتاً کهن پیدایش آئین «سانکهیا» از سوی دیگر، موجب شده است که گروهی از دانشمندان از جمله «کلاسناپ» و «گارب» آن را مانند آئین بودا و جین، پدیده‌ای بیگانه به‌نظام برهمنی بپندارند یعنی آئینی که برساختهٔ کشاتریاها بود وبعدها بلعت بسط همه جانبهٔ کیش برهمنی، وارد نظام آن گردید، و رنگ معنویت هندو بدان خورد و مبحث آزادی و طلب آخرت و نجات درآن مطرح شد.

سانکهیا و آئین بودا

گروهی از دانشمندان از قبیل «سنار» (Senart)، «یاکبی» (Jacobi) [۱]، «سانکهیا» را اساس فلسفیِ کیش‌بودائی دانسته‌اند، خاورشناس روسی «چرباتسکی» (Stcherbatsky) [۲] وجه مشابهی، بین گوناهای (guna) سانکهیاوعناصرناپایدار (dharma)

۱ - Louis Renou : « Le Sāmkhya », *L' Inde Classique*, Tome II, paris 1953, p. 34

۲ - مبحث شباهت این دو آئین و عقاید دانشمند عالیقدر روسی در فصل مکاتب بودائی مورد بحث قرار گرفت.

آئین بودا یافت، که بسیار مهم است، این دو آئین اساس حکمت را برقاعده تهذیب اخلاقی نهاده بودند و هردو می کوشیدند تا با تجزیه و تحلیل عناصری که سازندهٔ وجود انسانی هستند، رنج و گمراهی او را درمان بخشند و او را از درجهٔ وضیع به‌منزلتی رفیع ارتقاء بدهند و از بند کارما آزاد گردانند و بسوی تفرید و تجرید بکشانند، و آن اجسام لطیفی را که درمراتب بعد از موت، موجب باز پیدائی، و سبب تشمیرتأثرات دیرینه می گردد، از بن بر کنند، تا وی دیگر بار، بدین جهان دوگانگی باز نگردد. کیش بودائی این هدف را در «نیروانا» که خاموشی زنجیرهٔ عناصرحیات است، می‌یابد وسانکهیاآن را درتجرد وتنزه کامل روح‌از ماده می‌بینند.

«یاکبی» وجه مشابهت این‌دو آئین را درسلسله علل دوازده‌گانه بودائی دیده است. به نظر او این سلسله دوازده علت که منشأ آن پیدایش و تولد است و رنج و مشقت از تسلسل آن تراوش می کند، متأثر ازفرضیهٔ دگرگونیهای ماده در مکتب «سانکهیا» است، توضیح آنکه درآئین «سانکهیا» تغییرات ماده، قوس نزولی می کنند و این‌قوس نزولی ازتکثر اولیه روح وماده‌آغاز می گردد و به کثرات و محسوسات می‌انجامد. «یاکبی» سپس، اشاره به‌حماسهٔ بزرگ یعنی «مهابهاراتا» می‌کند و معتقد است که درآن حماسه بزرگ، «یوگا» و «سانکهیا» را دومکتب جدا دانسته‌اند و این خود گواه براین است که در عصر «مهابهاراتا» که تاریخ نگارش آن قطعاً متأخرتر از میلاد مسیح نمی‌تواند بود، این دو مکتب (یوگا و سانکهیا) بدرجهٔ رشد کامل خود رسیده بودند.

تاریخ پیدایش «سانکهیا» بسیار قدیمی است و بهمین دلیل محیط معنوی‌ای که بودا درآن پرورش یافت، تحت نفوذ آراء وعقاید این‌آئین بوده است وبه‌احتمال قوی بودا از آن متأثر گشته است[1].

«کیث» در بارهٔ این نفوذ می‌افزاید: از تاریخ پیدایش «اوپانیشادها» تا

---

۱ - A. B. Keith : *Sāmkhya System*, Calcutta, 1949, pp. 26 - 27 نقل از

انعکاس آئین « سانکهیا » در «مهابهاراتا»، دیر زمانی گذشته است. صفت ممیزه این دوران، وفور مکاتب نظری است و یکی از این مکاتب ممکن است آئینی بوده باشد که دو مکتب سانکهیا و بودائی از آن نشئت گرفته‌اند[۱].

هند شناس بزرگ آلمانی « گارب » معتقداست که علت پیدایش آئین «سانکهیا» واکنش وعکس العملی درقبال یکتاپرستی وفرضیهٔ «ایده‌آلیستی ملکوتی»اوپانیشادها و مراسم قربانی وداها بوده است. این آئین تقریباً در همان حوالی پدید آمد که کیش بودائی در آن بوجودآمده بود، وبنابر روایات محلی، « سانکهیا» از کیش بودا دیرینه‌تر است ، مؤید این نظر سلسله تشابهاتی است که میان « سانکهیا » و کیش بودائی یافته‌اند ، این حقیقت را که آثار « سانکهیا » در سنین نسبتاً متأخری برشتهٔ تحریر درآمده است نبایستی حمل بر تازگی مطالب آن کرد و پنداشت که تاریخ پیدایش « سانکهیا » متأخرتر از آئین بودا است[۲].

گارب در مقدمه ترجمهٔ « سانکهیاسوترا » (sāmkhya sūtra) و تفسیر معروف « آنی‌رودها » (Aniruddha)[۳] صفات مشترك و تشابهات ظاهری این دوآئین را بوجه بسیاردلپذیری تحلیل کرده و وجود مشابه آنها را نشان داده است.

در هردو آئین (سانکهیا و بودا) کوشش شده که مفاهیم انتزاعی و مقولات فلسفی را برشمارند واعدادی چند بدانان دهند از قبیل: «تعلقات پنجگانه » و «راه هشت فرع » ، « هشت پرهیز کاری » و غیره در آئین بودا ، و « رنج سه گانه » و « جهل چهارگانه » ، «علم مغلوط پنجگانه» ، و «بیست و پنج اصول جهان شناسی» (tattva) و غیره ، در آئین « سانکهیا ». به‌نظر « گارب » این تشابه شگرف را

---

۱ - *Ibid.* p. 34

۲ - R. Garbe: *Sāmkhya*, E. R. E, vol XI, p. 189

۳ - R. Garbe: *Aniruddha's Commentary and the Original Parts of Vedāntin Mahādeva's Commentary to the Sāmkhya Sūtra*, Bibliotheca Indica, Calcutta 1891 p. V - XXV

نمی‌توان صرفاً حمل بر علاقه هندوان بـه نظام بخشیدن به‌افکار خود کرد ، و بـاز به‌نظر او بایستی در پس این تشابهات ، سنت کهنی یافت که الهام‌بخش‌دین بودا وآئین « سانکهیا» بوده است.

وجه مشابهت دیگر بین این دو آئین، به‌نظر گارب، مفهوم رنج ومشقت جهانی است. بااینکه مفهوم‌رنج ناشی از حیات این‌جهانی کم و بیش درکلیهٔ مکاتب‌هندی آمده ، معذلك به‌نظر گارب،دوآئین‌بودائی و «سانکهیا» بیشتر بدان‌توجه کرده‌اند. بند اول « سانکهیاسوترا » می گوید:«انهدام کامل رنج سه گانه‌هدف نهائی انسان[۱] » ، و همین بدبینی درجای دیگر این رساله به‌منتها درجهٔ خود رسیده ، در همین متن آمده : « کی و در کجا سعادتمند است[۲] » .

دررسالهٔ یوگاسوترا اثر«پاتانجالی» که ازلحاظ‌آئینی‌وابستگی کامل با«سانکهیا» دارد، این مطلب چنین عنوان شده : « همه چیز برای فرزانه حکیم رنج است[۳] » و در این مورد بین کیش بودا و سانکهیا، نه‌فقط شباهت ظاهری دیـده می‌شود بلکه همانندی کامل‌هست، بودا می گفت « همه‌چیز رنج است و ناپایدار » واصولاً لحن دلخراش و مبالغه آمیز این مشقت جهانی و نحوه بیان آن ، که حاکی ازاضطراب ژرف و عذاب روزگار و ناپایداری جمله ارزشهای این دارفانی است ، فقط درایـن دو آئین است که با چنین مضامینی دلنشین و تأثر انگیز عنوان شده.

بودا مراسم قربانی راتقبیح می کرد و یکی‌از عللی که وی بدان تن‌درنمی‌داد و از تبعیت مراسم آن اجتناب می‌ورزید ، این بود کـه اصل « عدم آزار » به کلیهٔ موجودات و مخلوقات ، منبع سرشارالهام او بود ، از ایـن‌رو، وی نمی‌توانست در قبال قربانیهای خونین برهمنی بی‌اعتنا بماند و با دیدهٔ رضا بدان بنگرد.

---

۱ - *Sāmkhya Sūtra*, I, 1
atha trividhaduhkhātyantanivrttirantyantāpuruṣasyārthah

۲ - *Ibid.* VI, 7 : kutrāpi ko' pi sukhīti

۳ - *Yoga Sūtra*, II, 15 : duhkhinameva sarva vivekinah

« جان دیوس[۱] » در تفسیر بند دوم « سانکهیا کاریکا » (sāmkhya kārikā) که مراسم قربانی را تقبیح می کند و خوارمی‌پندارد ، می گوید : در قربانی اسب (as'vamedha) امکان داشت صدها اسب در آن واحد قربانی شوند ، زیرا بنظر برهمنان ، این امر موجب می‌شد که گناهان بزرگی از قبیل قتل نفس یک برهمن هم شسته بشود . درضمن، این مراسم ، نیروی خارق‌العاده‌ای به‌فاعل آن می بخشد، اما « سانکیها» این گونه مراسم را ناپاك قلمداد می کند، باوصف این، تنها فرقی که در این خصوص بین این دو مکتب هست این است که به‌نظر « سانکهیا » مراسم قربانی با اینکه انسان را به‌هدف نهائی نمی‌رسانند ولی تاحدی سودمندند و اجر و کیفر اخروی دارند و این نحوهٔ تفکر یکی از دلایل بارز اتصال سانکهیا به نظام برهمنی است .

به‌نظر گارب یکی ازصفات مشترك دیگر این دو آئین اجتناب ورزیدن ازافراط و تفریط در ریاضتهای طاقت فرسا است . به‌نظر نگارنده این یکی از دلائل سست مستشرق بزرگ آلمانی است چون ریاضت از دیر گاهی در سرزمین هند جزء فنون و آداب عملی معرفت بوده است وبودابا‌آنکه‌پیروان خودرا از افراط وتفریط درریاضات برحذر می داشته ، مع‌الوصف وصول خود او به‌واقعیت مطلق از همین طریق ریاضت تحقق پذیرفت .

گارب معتقد است که نحوهٔ برداشت مباحث وجودی این دو آئین یکسان است . آئین خالص برهمنی وجود ثابتی در پس مظاهر صیرورت می یابد و بودا فقط فقط صیرورت را در پس وجود ناپایدار می بیند . سانکهیا هم چنین دیدی از جهان دارد و معتقد است که کلیهٔ درجات هستی باستثنای ارواح، متعلق به ماده اولیهٔ (prakṛti) هستند و از آن زاده شده‌اند ، و خاصیت آنان دگرگونی و « شدن » است . به‌نظر «الُدنبرگ» آئین بدوی بودا ، هنوز مبحث خلأ* را پی‌ریزی نکرده بود واین

۱ - John Davies : *The Samkhya Karika of Iswara Krishna*, Calcutta, 1957, p. 8

فرضیه بعدها در تیرهٔ ماهایانای بودائی مصداق یافت ، وبالنتیجه جهان عینی وعالم خارجی ، در آئین بدوی بودا ، واقعیتی انکار ناپذیر داشته است و از این لحاظ هم دین بودا هم‌بستگی با « سانکهیا » دارد.

در «سانکهیا» کلیهٔ فعل وانفعالات، چه عینی وچه‌ذهنی ، ازجمله پدیده‌های ماده است و ارتباطی با روح ندارد (anātman). به‌نظر بودا نیز احساس و آگاهی و تماس و سایر ادراکات ذهنی ، « خالی از جوهر » (پالی : anattā) هستند و ارتباطی با روح ندارند زیرا در کیش بودا ، روح و خودی (ātmān) در بین نیست ، ولی باید بخاطرسپرد که « سانکهیا » روح را می پذیرد ولی آن را در فعل و انفعالات و دگرگونیهای پی‌درپی صور و اشیاء دخیل نمی‌داند.

گارب معتقد است که براثر مفهومی که این دو آئین از مسألهٔ روح دارند ، مبحث آزادی روح نیز ، متقابلاً با رویهٔ مشابهی مطرح شده است.

در « سانکهیا » آزادی روح، تجرد کامل و تفرید مطلق روح از ماده و صور لطیف آن (چون مراتب ذهنی و روانی و غیره) است ، و نوعی وجود مطلقی است که عاری از رنج و مشقت ، و خالی از شادی و خوشی است و این تجرید و تفرید بی‌شباهت به«نیروانای» بودائی نیست ، که در واقع نوعی محکومیت حیات و بودن است. گارب در پایان این بحث می گوید مکتب سانکهیا صرفاً برای محفل اُنس پیروان مکتبی احداث شده بود ، درحالیکه کیش بودائی دعوتی جهانی و زاهدانه ازکلیهٔ کسانی بود که از مراسم قشری آئین برهمنی بستوه آمده بودند وطریق بی‌تکلفی برای نجات و رستگاری می‌جستند.

حال با توجه به‌این مراتب ، باید دید آیا آئین بودا از « سانکهیا » متأثر شده است یا مبانی « سانکهیا » در آئین بود رسوخ و نفوذ کرده‌اند؟

گارب می گوید به نظر بعید می‌آید که مؤسس مکتب متشکل فلسفی نظیر « سانکهیا » مبانی مکتب خود را از آئینی که کلیهٔ مباحث مهم فلسفی را بی‌جواب می گذاشت یعنی دین بودا واعتقاد داشت که این مباحث در نفس‌آزادی روح ، تأثیری

نمی‌توانند کرد ، گرفته باشد ، و اگر چنین بپنداریم راه خطا رفته‌ایم ، زیرا بودا در محیط معنوی آئینی خاص پرورش یافت و آنچه را که در خور اهمیت از برای تعلیم خود می‌یافت، برگرفت وجزء لاینفک آئین خود ساخت.

به‌نظر گارب، « سانکهیا» کهنترین مکتب فکری هندی است یعنی قدیمی‌ترین آئینی است که بصورت متشکل وسازمان یافته یک مشرب فلسفی درآمده است. اما باید اذعان داشت که آئین « آتمان » و « برهمن » که اوپانیشادها از آن همواره یاد کرده‌اند ، و بعدها هسته و مرکز مکتب « ودانتا » گردید، مقدم بر کلیهٔ مکاتب فلسفی دیگر هندی است وباز به‌نظر گارب یکی از علل پیدایش و گسترش «سانکهیا» عکس‌العمل آن در مقابل تعلیمات اوپانیشادها بوده است.

گارب دربارهٔ بنیان گذار نیمه تاریخی ونیمه افسانه‌ای «سانکهیا» که معروف به « کاپیلا » است می گوید شهر « کاپیلاواتسو » (Kapilavatsu) که بودا در آن پا بعرصهٔ هستی نهاد به معنی « اقامتگاه کاپیلا » آمده و احتمال می‌رود که این شهر به‌افتخار حکیم بزرگوار « کاپیلا » نامگذاری شده باشد. اگر این فرضیه را که « سانکهیا » در این حوالی زاده شده است بپذیریم، دانسته خواهد شد چرا بودا که خود متولد آن محل بود ، تحت تأثیر این آئین قرار گرفت.

دیگراینکه منشأ پیدایش بودائی به‌نظر « اُلدنبرگ » در مناطقی بوده است که هنوز تحت سلطه فرهنگ ودائی و معارف برهمنی درنیامده بود و اصولاً آئین جِین و بودا و «بهاگاواتا» و «پاشوپاتا» و حتی « سانکهیا » درچنین مناطقی بوجود آمدند ، و این معارف نظری ، که خارج از شریعت برهمنی نشوونما می کردند و مراسم ودائی برآنها تحمیل نمی‌شد ، روشی عقلانی و استدلالی اتخاذ کردند ونسبت به مراسم ودائی علاقه‌ای چند از خودنشان ندادند و علت اینکه آئین « سانکهیا » در سنین بعدی وارد نظام برهمنی شد و هم‌طراز با مکاتب متشرع دیگر هندوگردید، این است که کیش برهمنی که نرمشی خاص در مقابل اندیشه ها و عقاید مستقل از خود نشان می‌داد ، اهمیت و ارزش سرشار « سانکهیا»را باز شناخت و با نفوذ و

رسوخ تدریجی و گسترش همه‌جانبه خود در مناطقی که هنوز تحت نفوذ آن درنیامده بود ، « سانکهیا » و « بهاگاواتا » و « پاشوپاتا » را در خود مستهلک کرد و در « دورهٔ هندو » ترکیب و امتزاجی شگرف پدید آورد که هنوز هم یکپارچه است و خللی در آن پدید نیامده است.

اگربودائیان وجِین‌ها سندیت آسمانی وداها را ردنمی کردند، بی‌هیچ اشکال وارد نظام برهمنی می‌شدند ، همین امر باعث شد که بیشتر آثار « سانکهیا » بعد از پیدایش آئین بودا تحریر شود ، زیرا فقط پس از استهلاك « سانکهیا » در آئین برهمنی است که مبانی آن ، ابتدا بصورت پراکنده در اوپانیشادهائی چون « کاتا » «می‌ترایانی» ، «شوتاشواتارا» ، ظاهرمی گردند و در دورهٔ «سوتراها» رواج و رونق بیشتری می گیرند وسرانجام بصورت رساله «سانکهیا کاریکا» اثر «ایشوارا کریشنا» جلوه گرمی‌شوند.

در اینکه احتمال می‌رود آئین بودا تحت تأثیر « سانکهیا » قرارگرفته باشد، قرائن‌موجود و نیزاستدلال گارب برچنین‌حکمی صحهٔ قبول می‌نهد ، ولی حکم کردن قطعی براینکه ، آئین « سانکهیا » مانند کیش بودا و جِین در محیطی غیر از نظام برهمنی بوجودآمده ، واصولاً عکس‌العملی درقبال اندیشه یکتاپرستی اوپانیشادها بوده است ، بطور دقیق ثابت نشده و در هرحال قابل تأمل است.

« کلاسناپ » مستشرق دیگرآلمانی عقیدهٔ دیگری در بارهٔ « سانکهیا » دارد. به‌نظر وی، آئین قدیمی « سانکهیا » صورت « تکامل یافتهٔ » « ودانتا » است ، وی می گوید در « گیتا » و اوپانیشادهای متأخر ، و حماسه و « پوراناها » ، « سانکهیا» و « ودانتا »، بایکدیگر تضاد و منافاتی ندارند، سپس افزاید: از کلیهٔ متونی که در آن اسم«سانکهیا» ذکر گردیده واصطلاحات مخصوص«سانکهیا» چون «پراکریتی» (prakṛti) ، « بودهی » (buddhi) ، و « اهامکارا » (ahaṃkārah) منعکس شده ، این نتیجه برمی‌آید که لفظ « سانکهیا » درآغاز ، اشاره به‌آئینی بوده است که‌اصل

کلی‌ای را می‌پذیرفته و آن‌را اساس کثرات می‌دانسته‌است، تنها تفاوت آن با تعلیمات اوپانیشادها این بوده است که «سانکهیا» عناصر جهانی چون اثیر و هوا و غیره را منفک از ذات مطلق نمی‌پنداشت، بلکه آنان را صادره از عواملی تصور می‌کرد که نمودار امکانات نفسانی (و ذهنی) بودند و بمثابه جوهرهائی چند، ظاهر شده و تحقق می‌یافتند[1].

نظرات محققان در بارهٔ پیدایش «سانکهیا» متفاوت است ولی اگر فرضیهٔ «گارب» را نیز بپذیریم و «سانکهیا» را پدیده‌ای ناشی ازمحیطی غیر برهمنی تصور کنیم، می‌توان نفوذ و رسوخ تدریجی و سیرتکامل آن را در اوپانیشادها بررسی کرد و نتیجه گرفت که با تحقیق منظم در اوپانیشادهای مقدم و مؤخر، چنین به‌نظر می‌رسد که اصول این مکتب رو به‌بسط و توسعه بوده است و اگر به‌نظر «گارب» این آئین خارج از نظام برهمنی بوجود آمده و تکامل یافته است، می‌بایستی که اصول آن، تمام عیار و بصورت نظام یافته وارد اوپانیشادها می‌شد و نه بشکل عقاید جسته و گریخته، چنانکه دراوپانیشادهای کهن مشهود است، از این رو قوس تکاملی اصول این مکتب را که از مطالعه منظم اوپانیشادها وفحوای کلی آن استنباط می‌شود باید حمل براین کرد که نطفه و منشأ پیدایش این آئین، درخود اوپانیشادها بوده است و از آن مایهٔ هستی گرفته و پرورش یافته است.

سانکهیا و اوپانیشادها - در «اوپانیشادها» چنانکه مذکور شد، دو تمایل اساسی در جهت تحقیق درماهیت واقعیات وجود دارد که یکی شناخت فطرت آتمان و برهمن است و دیگری می‌کوشد تا مقولات روانی و جسمانی و عنصری جهان را بشناسد وبشناساند. ازطرف دیگر اوپانیشادها بمنزلهٔ آئینهٔ تمام نمای کلیهٔ پدیده‌های فکری سرزمین هند است (به‌استثنای آئین «بهاگاواتا»، «پاشوپاتا» وکیش‌های غیرمتشرع) ونطفه‌های مکاتب متأخر فلسفهٔ هندو، درآن بالقوه موجود بوده است،

---

۱ - H. de Glasenapp : *La philosophie indienne*, Paris, 1951, p. 161

و این امکانات بالقوه، بعدها، به‌فعل درآمدند و درجهات مختلف، گسترش و ترویج یافتند و سرانجام بصورت مکاتب فلسفی منعکس شدند.

«جانستون» مستشرق انگلیسی[1] در پایان رساله‌ای که برای تحقیق درمآخذ کهن «سانکهیا» نگاشته است، سیر تکامل عقاید این مکتب را در اوپانیشادها بررسی کرده است و نتایجی چند گرفته که در خور اعتنا است.

در اوپانیشادها از دیرباز، ترکیبات عناصر مختلف وجود انسان را بدو گروه تقسیم می کردند که یکی عوالم روحانی و روانی و ذهنی را شامل بود و دیگری عالم جسمانی را دربرداشت، اوپانیشادها به‌این نتیجه رسیدند که عالم جسمانی محکوم به‌زوال و نیستی است و هنگام بطلان جسم، عناصر متشکله آن، به‌عناصر جهانی می‌پیوندند و در آن مستحیل می‌شوند، ولی عالم روانی و روحانی، حیاتی مستقل دارند ومشحون ازلطافت خاصی هستند و بامرگ از میان نمی‌روند. درنتیجه اعتقاد باینکه گروهی از عناصر لطیف با مرگ و فقدان جسمانی معدوم نمی گردند، موجب شد که آدمی در حین زندگی خاکی، آرزوی حیات اخروی بکند و به معاد معتقد بشود و ثواب اندوزی و نیکوکاری را پیشه کند.

فرضیهٔ بازپیدائی و قانون «کارما» براساس همین اعتقاد بنا شد، اوپانیشاد کوشیدکه میان عناصر لطیفی که از مرتبه‌ای به مرتبهٔ دیگر هستی منتقل می‌شوند و حاوی میراث روانی آدمی هستندهآن اصل ممتازی را بجوید که سایرعناصر لطیف بدان پیوسته‌اند و از فیض آن باقی هستند[2].

به نظر «جانستون»، اساس دو رکن بزرگ «سانکهیا» در همین معتقدات کهن اوپانیشادها موجود است، که یکی بمنزلهٔ قوس صعودی جهان است که بواسطهٔ آن مراتب مادون هستی، به مراتب مافوق بازمی گردند، و بر وجه ترتیب

---

۱ - E. H. Johnston : *Early Sāmkhya*, London, 1937

۲ - *Kauṣī*. *Up*. II, 3, 14

متنازل، درجات آفرینش ازنو ، یکی پس از دیگری ، براساس قانون علیت ، تحقق می یابند ، و رکن دیگری، اعتقاد به‌جسم لطیفی است که درآن کلیهٔ تأثرات دیرینه وجود آدمی بالقوه موجوداند ، بدین ترتیب منشأ الهام «سانکهیا» همین اعتقادات کهن اوپانیشادها بوده است .

سیر تکامل سانکهیا در اوپانیشادها

مبانی آئین « سانکهیا » که « در کاتا اوپانیشاد » (kaṭha) درج گردیده ، پریشان و ناقص، است. واژه « پوروشا » که بعدها در آئین « کلاسیک » سانکهیا مبدل به مفهوم روح و اصل فاصل و هم بستهٔ اصل منفعل (پراکریتی) می گردد، در اینجا مترادف با مفهوم آتمان است ، و اوپانیشاد این « پوروشا » را اساس ذات انسان می‌داند و آن را منزه و پاك از مراتب نفسانی و ذهنی می‌پندارد .

این « پوروشا » کوچکترین ارتباطی با جسم و ذهن وحواس ندارد ، چنانکه اوپانیشاد می گوید : « آتمان را صاحب، ارابه بدان ، جسم خویش را خود ارابه ، عقل را ارابه‌ران و ذهن را افسار ، حواس را اسبها بپندار ، و مدرکات حواس را مسیر اسبها بدان و اصل ممتاز (آتمان) را دانایان تمتع گیرنده دانند[۱] » . اوپانیشاد سپس می‌افزاید: « ورای حواس موضوع ادراکات است ، و ورای موضوع ادراکات ذهن است و ورای ذهن ، عقل است و ورای آن « خود » و ورای خود ، اصل ناپیدا (avyakta) ، و ورای اصل ناپیدا ، روح کلی یا « پوروشا » است و ورای آن چیزی دیگر نیست و آن فرجام کارو هدف غائی است[۲] » .

طبقه‌بندی این مقولات یعنی : حواس ، مدرکات ، ذهن ، عقل و اصل ممتاز ، و غیره همان سازمانی است که «سانکهیا» به مراتب روانی و ذهنی بخشیده است ، ولی اذانیت و خود آگاهی (ahamkārah) که در « سانکهیای کلاسیک »

۱ - *Kaṭha. Up.* I, 3, 3 - 4

۲ - *Ibid*. I, 3, 10 - 11

سمت مهمی داشت ، در این اوپانیشاد به‌چشم نمی‌خورد و لفظ « آتمان بزرگ » (ātmā - mahā) بجای آن آمده .

اصل ناپیدا (avyakta)، اشاره به‌جوهرمنفعل وهیولای اولی(prakṛti) درآئین سانکهیا است . ولی در این اوپانیشاد از سه صفت متشکله (guṇa) که به ماده اولیه مربوطاند ، و براثر دگرگونی تعادل خود، آنرا به‌فعالیت وا می‌دارند، سخنی به‌میان نیامده است . بطور عمومی این اوپانیشاد بیست تاازاصول بیست وپنجگانهٔ «سانکهیا» رابنحوی از انحاء می‌پذیرد ولی به‌عناصر پنجگانه(mahā bhūtas) کوچکترین اشاره‌ای نمی‌کند .

مرحلهٔ بعدی تکامل این آئین « درشوتاشواتارا ـ اوپانیشاد » یافت می‌شود . البته باید اذعان داشت که فاصلهٔ زمانی میان « کاتا » و این اوپانیشاد بسیار است و دراین فاصلهٔ زمانی، « سانکهیا » رو به‌تکامل رفته و آراء و عقاید آن صورت خاصی یافته‌اند . این اوپانیشاد دوگانگی فطری روح و ماده را که مفتاح آئین « سانکهیا » است، قبول دارد ولی بر اثر گرایشی که به‌وحدت دارد ، مبدأ مافوقی براین دو اصل قائل می‌شود، و در نتیجه، اصل سه گانه‌ای را که شامل خدا و روح و ماده است ، عرضه می‌دارد و جایگزین دوگانگی « سانکهیای کلاسیک » می کند . اصطلاحات « پرادانا » (pradhāna) و « پراکریتی » اشاره به‌طبیعت و مادهٔ اولیه است .

اوپانیشاد شرح کاملی از اصول متشکله عالم می‌دهد ودر توضیحات خودآنان را به‌مثال گردونه جهانی می‌آراید . این گردونه ، به نیروی افسون جهان پرورخالقی بی‌همتا، به گردش درآمده است و مظهر دو حرکت متضاد خلقت و انحلال است که بموجب یکی ، مراتب هستی بتدریج و بر سبیل متنازل از یکدیگر زاده می‌شوند و بموجب دیگری، بر وجه ترتیب متصاعد در یکدیگر مستحیل می‌شوند و مراتب مادون به‌مراتب مافوق می‌پیوندند و جمیع آنان ، در جمع بلاتعین « پراکریتی » مستهلک می گردند و در میان گردش این چرخ ، انبوه بیشمار ارواح سرگردانند و در گردونهٔ بازپیدائی که همان چرخ جهانی وبه‌اعتباری نیز دام غفلت است، محصور

مانده‌اند. اوپانیشاد کلیهٔ خصائص این چرخ با با مبانی « سانکهیا » تطبیق داده است. محور و مرکز چرخ، همان « پراکریتی » و مادهٔ اولیه است، سه قسمت آن چرخ، را سه‌صفت متشکله (guṇa) می‌داند، ولی هنوز مراد از سه صفت متشکله سه‌نیروی تصاعدی انبساطی ونزولی(sattva - rājas - tamas) ،چنانکه در«سانکهیای کلاسیک» بنیان شد ، و یکی از ارکان مهم جهان شناسی آن بحساب آمد، نیست.

شانزده پرهٔ چرخ جهانی اشاره به دگرگونیهای پی‌درپی (vikāra) مادهٔ اولیه است که عبارتند از عناصر خمسه و حواس پنجگانه و پنج عضو فاعله و حس باطن (manas) . اوپانیشاد به‌سایر اصول « سانکهیا » نیز اشاره می کند که از ذکر آن در اینجا خودداری شده است[1] . البته باید خاطر نشان ساخت که دوگانگی روح و ماده دراین اوپانیشاد ، بعلت گرایشی که این اثر نسبت به مفهوم یکتاپرستی داشته، چندان آشکار نیست.

در « می ترایانی » (maitrayāṇi, III, 2) اوپانیشاد که بزعم گروهی ازمحققان متأخرتراز آئین بودا است، فرضیهٔ عناصرلطیف (tanmātra) که مرکزهای تواید نیروی طبیعی و منشأ پیدایش عالم عنصری هستند، و نیز فرضیهٔ سه « گونا » و تفکیک بین روح وماده بخوبی بیان شده است. بنابراین، فقط در حدود قرن چهارم میلادی است که عقاید و آرای آئین « سانکهیا » که بصورت پراکنده‌ای دراوپانیشادهای مختلف و« مهابهاراتا » و رسالهٔ « بوداچاریتا » (buddhacarita) اثر حکیم بزرگ بودائی « اشواگهوشا » (As'vaghosa) موجود بود ، نظام یافت و بشکل قاطع یک مکتب نظری، توسط « ایشوارا کریشنا » در رسالهٔ« سانکهیا کاریکا » تنظیم گردید.

---

۱ ـ « جانستون » (E. H. Johnston) مقالهٔ استادانه‌ای جهت تفسیر این بند مشکل « اوپانیشاد » نگاشته است که در« ژورنال آزیاتیک » (J. R. A. S) بسال ۱۹۳۰ درج گردیده است. « آلیت سیلبورن » (Alictte Silburn) در ترجمهٔ این« اوپانیشاد » به‌فرانسه، (Paris, Maisonneuve, 1948) تتبعات جامعی در این باب کرده است.

مآخذ آئین سانکهیا

«جانستون» در بارهٔ «سانکهیا» می گوید: «پیش از آنکه رسالات مستند و موثق دربارهٔ مکاتب مختلف فلسفی هندی نگاشته شود، فلسفهٔ هندو، طی قرون متمادی در حالت تکوین بوده است، از این رو روشن است که در این دورهٔ تکامل، هرگونه مباحثهٔ نظریِ متشرعی که از حدود دین متأخر ودائی تجاوز کرد، تحت نفوذ مبانی واصولی بوده است که آموزگاران متقدم مکتب «سانکهیا» ابداع کرده بودند، و فقط پس از آگاهی حاصل کردن از جریان توسعه این مکتب است که تاریخ واقعی فلسفه هندی را در دوران آغازین آن می توان نگاشت [1]».

«جانستون» معتقد است که رسالهٔ معروف «سانکهیا کاریکا» امتزاجی است که از عقاید ابتدائی نارس، و نظرات ظریف و فرضیه های تکامل یافته، بوجود آمده است، چه بسا «سانکهیای» دوران «کلاسیک» رشد و گسترش تدریجی سلسله عقاید و اصولی است که در آغاز چون جریانات متعدد فکری، موجود بوده است و مهمترین آنان معروف به مکتب «پانچاشیکا» (pañcas'ikha) و «وارشاگانیا» (vārṣaga*n*ya) بوده‌است. «داسگوپتا» معتقد است که مکتب «پانچاشیکا» با مبانی آئین «سانکهیائی» که در رسالهٔ طبی معروف به «چاراکا» (caraka) آمده، هم‌آهنگی کامل دارد، و این آئین «سانکهیای» بخصوص، در مرحلهٔ «برزخی» بین آئین «سانکهیای» اوپانیشادها وسانکهیای کلاسیک بوده است.

به‌نظر «داسگوپتا» سیر تکامل «سانکهیا» از سه مرحله می گذرد. مرحلهٔ اول تکوین مکتب «سانکهیا» براساس موازین یکتاپرستی‌است[2]، جزئیات مربوط به‌این دوره، متأسفانه از بین رفته‌است ولی‌آثار آن در کتاب یوگای «پاتانچالی» منعکس است. درمرحلهٔ بعدی، آئین یکتاپرستی «سانکهیا» تحت تأثیرمکتب «پانچاشیکا»

1 - E. H. Johnston : *op. cit*, p. 1

۲ - این عقیده نظریهٔ گلاسناپ را تأیید می کند.

قرار می گیرد و ثنویت روح و ماده جانشین یکتاپرستی می‌شود. در مرحلهٔ سوم، اصولی که‌از مکتب «پانچاشیکا» سرچشمه گرفته‌اند، تغییراتی چند می‌پذیرند و در رسالهٔ«سانکهیا کاریکا» صورت نهائی‌خودرا می‌یابند[1]. نظر «داسگوپتا» را می‌توان پذیرفت چه قرائن‌موجود، و سیرتکامل «سانکهیا»دراوپانیشادها، و همچنین وجود رسالهٔ طبی «چاراکا» و مکتب «پانچاشیکا» صحهٔ قبول بر آن می‌نهند.

به‌نظر «جانستون» چهار منبع و مأخذ برای «سانکهیا» می‌توان سراغ کرد. اولین‌مأخذ «سانکهیا» چنانکه دیده شد،اوپانیشادها است.

مأخذ دوم، دو قسمت «مابهاراتا» است که یکی معروف به «موکشادارما» (mokṣa - dharma) است ودیگری مشهور به «آنوگیتا» (anugīta) است. «بهاگاوات گیتا» را نیز می‌توان به‌این گروه افزود... در «بهاگاوات گیتا» چنانکه در فصل مربوط به‌آن مذکورشد، سخن از دوگونه ماده (پراکریتی) و روح به‌میان آمده است که یکی‌از آنها علیا و دیگری سفلی بوده است. «داسگوپتا» می گوید که‌این طبقه‌بندی خاص روح و ماده دلالت بر زمانی می کند که هنوز این دو «پوروشا» (روح) و این دو «پراکریتی» در قالب واحد یک «پوروشا» و یک «پراکریتی» در نیامده بودند واین تکامل در دورهٔ «کلاسیک» سانکهیا بوجود آمد.

«جانستون» در بارهٔ شیوهٔ نگارش «مهابهاراتا» می گوید که آن یکپارچه و یکدست نیست و آثار سرایندگان متعدد و نفوذ مکاتب و آرای اعصارگوناگون در آن منعکس است. به‌نظر وی، استعمال اصطلاحات فنی سانکهیا در قسمت اول یعنی «دارما موکشا» به‌معنی متقدم این مکتب ادا شده، و در قسمت آخر آن، معنی این اصطلاحات‌نزدیکتربه مفهوم بعدی‌آئین‌سانکیها،چنانکه در دورهٔ «کلاسیک» دیده می‌شود، آمده است.

مأخذ سوم این آئین، رسالهٔ حکیم‌بودائی «اشواگهوشا» (As'vaghoṣa) است که معروف به «بوداچاریتا» (buddhacarita) است. رسالهٔ طبی «چاراکاسامهیتا»

1 - S. Dasgupta : *op. cit*, p. 221

را نیز می‌توان یکی از مآخذ این مکتب بحساب آورد. در رسالهٔ حکیم بودائی عقاید وآرای سانکهیا بدقت بررسی شده و با دلائل و براهین بودائی رد شده است.

مأخذ چهارم شامل دو رسالهٔ اصلی آئین سانکهیا است و جنبهٔ روان شناسی آن در رسالهٔ «پاتانجالی» (yoga sūtra) مطرح گردیده و جنبهٔ جهان شناسی آن در رسالهٔ «سانکهیا کاریکا» توجیه شده است.

نوشته‌های آئین سانکهیا

بانی این مکتب گویا حکیمی بنام «کاپیلا» بوده است و گفتن اینکه «کاپیلا» واقعیت تاریخی دارد یاموجودی افسانه‌ای و اساطیری است، بحثی است مفصل که در حوصلهٔ این مختصر نمی گنجد. قدیمی‌ترین رساله‌ای که بشرح اصول «سانکهیا» اختصاص یافته، تصنیفی است معروف‌به «سانکهیا کاریکا» (sāṁkhya kārikā) که در قرن دوم میلادی تحریر شده ونگارش آن به «ایشوارا کریشنا» (Is'vara Kṛṣna) منسوب است. «واچاسپاتی‌میشرا» (Vācaspati Mis'ra) حکیم بزرگ هندو، درقرن نهم میلادی، تفسیری بر آن نگاشت که به «تاتوا کومادی» (tattvakaumadī) یا «ماهتاب واقعیت» معروف است. نگارنده برای شرح آئین «سانکهیا» بیشتر ازاین رسالهٔ گرانبها استفاده کرده است. اثردیگر این مکتب، مشهور به «سانکهیاسوترا» (sāṁkhya sūtra) است که درقرن نهم میلادی انشاء شده ومؤلف آن ناشناس است. «ویجنیانابهیکشو» (Vijñāna bhikṣu) حکیم شهیرمکتب «سانکهیا - یوگا» درقرن شانزدهم میلادی، تفسیری براین اثر نوشت که موسوم به «سانکهیاپراواچاباشیا» (pravacana bhāṣya) است. متن سانسکریت این رساله بکوشش مستشرق آلمانی «گارب» در مجموعهٔ آثار شرقی دانشگاه «هاروارد» به‌طبع رسید.

حکیم دیگر هندو معروف به «آنی‌رودا» (Aniruddha) درقرن پانزدهم میلادی، تفسیری بر «سانکهیاسوترا» نگاشت. این تفسیر بوسیله «گارب» به‌انگلیسی ترجمه شد و درمجموعهٔ (Bibliotheca Indica) بسال ۱۸۹۱ در کلکته چاپ شد.

« ویجنیابهیکشو »، مؤلف یک تصنیف دیگری است که معروف به « سانکهیاسارا » (sā*m*khya sāra) است. از این مکتب، یک اثر بسیار کوتاهی نیز مانده است که موسوم به « تاتواساماسا » (tattva samāsa) است. محتمل است که این رسالهٔ اخیر در قرن چهاردهم میلادی تحریر شده باشد.

مبانی آئین سانکهیا

مبحث رنج های سه گانه

بند نخست رسالهٔ « سانکهیا کاریکا » می گوید : « چون محظور و مانعی (abhigāta) ، بعلت رنج های سه گانه (duhkhatraya) پدید آمده است ، میلی نیز برای شناختن (jijñāsā) عللی که منجر به نابودی آن می گردند ، بوجود آمده (tadabhighātake hetau) ، اگر بعلت وضوح (cet dṛṣṭe) عللی که منجر به نابودی این سه رنج می گردند [برخی می گویند] ، میل به شناسائی این علل (sā) بیهوده است (apārthā) [ما می گوئیم] چنین نیست(na) ، چه این علل واضح نه مطلق توانند بود(ekānta) و نه قطعی و دائمی» (atyantata) [1].

این بند بسیار پیچیده است و بدون تفسیر اساتید بزرگ قابل فهم نیست. « واچاسپاتی میشرا » در تفسیر خود می گوید : « اگر رنجی در این جهان موجود نبود ، یا اگر موجود بود و میلی برای شناختن آن وجود نداشت ، یا اگر میلی برای شناختن آن وجود داشت، ولی، بعلت ابدی بودن رنج، و ندانستن وسائل اطفای آن، فرو نشاندن آن ، میسر نبود ، و یا با بودن امکان منهدم ساختن آن ، (آئین سانکهیا) وسیله ای برای این منظور در دسترس ما نمی گذاشت ، و یا وسائل آسانتری درجای

---

۱ - *Sāmkhya Kārikā*, I

duhkhatrayābhighātaj jijñāsā tadabhighātake hetau. dṛṣṭe sā' pārthā cennaikāntā' tyantato' bhāvāt

دیگر ، جهت فرونشاندن این رنج ، می‌یافتیم ، آئین سانکهیا در پژوهش این امر همت نمی گماشت[1] » .

پس حال که رنج هست و میلی برای شناختن آن نیز وجود دارد ، هدف سانکهیا این است که طریق مطمئنی جهت فرو نشاندن آن رنج برای همگان عرضه بدارد .

اینک باید دانست که این رنج های سه گانه کدام اند، و از چه عواملی نشأت می گیرند و کیفیت آنان چگونه است؟ . رنج های سه گانه عبارتند از : ۱- رنج طبیعی و باطنی (adhyātmika) ، ۲ - رنج طبیعی وخارجی(adibhautika) ، ۳ - رنج ماوراء طبیعی (adhidaivika) .

رنج اولی که باطنی است از جسم و ذهن ناشی می شود. رنج جسمانی از نامنظم بودن غدد وصفرا و بلغم وباد بدن سرمی‌زند ، و رنج ذهنی از حرص و آز وعصبانیت و طمع و سایر شهوات مایهٔ هستی می گیرد . « اینان همگی باطنی‌اند چون علاج و درمان آنان نیزباطنی است[2] » .

رنجهائی که از عوامل خارجی پدید می‌آیند دو گانه‌اند . رنج های خارجی و طبیعی چون گزنده‌هائی که ما را ازحیوانات وستوران وآدمیان دیگرعارض می‌شود و رنجهای ماوراء طبیعی که شامل دردها و آفاتی است که ما را از بلیات سماوی ، جنها و ارواح تیره و پلید حاصل می‌شود[3] .

دربارهٔ کیفیت این رنجها، «واچاسپاتی» می گوید: «رنج یامحظوریامانع (abhighāta)

---

۱ - *Tattvakaumadī*, I

۲ - *Ibid* .

sarvañcaitadāntarikopāyasādhyatvāt adhyātmikam duhkham

۳ - نفوذ اهریمنان و ارواح پلید از اعتقادات کهن هند و اروپائی. در « ریگ ودا » (*R.V* , II, 33, 7) شخصی از « رودرا » (Rudra) استدعا می کند که او را از دردهای ذهنی آزادبگرداند و می گوید که این دردها از جانب خدایان بروی نازل شده‌اند.

عبارت است از جمع شدن نیروی دراکه (cetanās'akti) با احساس حالت ناخوشی (pratikūla - vedanīyatā)، وحالت ناخوشی خودناشی ازسه رنج موجود درحس باطن است. از این روست که علتِ آن میلی را که جهت شناخت وسائل فرونشاندن این سه رنج بوجود می‌آید، همین احساس حالت ناخوشی (محظور) می‌پندارند[۱]».

علاج رنج - در پاسخ اینکه این سه رنج را چگونه می‌توان علاج کرد بند دوم «سانکهیا کاریکا» می گوید:

«وداها (ānus'ravikah) مانند وسائل واضحِ فرونشاندن رنج هستند، چه وداها ناپاك (as'uddhih) ومحکوم به‌زوال (kṣaya) ومتمایل به‌افراط (atis'aya)اند. طریق عکس‌آن بهتر است (tadviparīta s'reyah) وآن مبتنی برمعرفت تفکیکیِ بین اصل پیدا، و اصل ناپیدا، و روح است (vyakta - avyakta - jñā - vijñānāt)[۲]».

وسائل واضح فرونشاندن رنج،آن است که اگررنجی درجسم احساس کنیم، نزد طبیب برویم و درمان بجوئیم، و از داروهای گوناگون مدد بطلبیم، شهوات نفسانی را ازطریق برآوردن آرزوهای درون درمان بخشیم و از لذایذ و آلایشهای زندگی احتراز بجوئیم وکام‌های دل را برآوریم. اگرآفتی ما را از عالم ارواح پلید عارض‌بشود، به‌دعا وسحروجادو توسل جوئیم، لیکن این درمانها جمله ناپایدارانـد وگذرنده. حال «سانکهیا کاریکا» می گوید که احکام ودائی یا شریعت نیز بسان این وسائل واضحِ درمان رنجها، بی‌فایده و عقیم است زیرا رکن اساسی احکام ودائی، آئین قربانی است، و قربانی خون‌ریزی و ناپاك است. دیگراینکه

---

۱ - *Tattvakaumadī*, I

tadanena duhkhatrayenāntahkara*n*avartinā cetanās'akteh, pratikūlavedanīyatayā abhisa*m*bandho' bhighāto iti-etāvatā pratikūlavedanīyatva*m* jijñāsāheturuktah...

۲ - *S. K.* II

drṣṭavad ānus'ravikah sa hyavis'uddhih kṣayātis'ayayuktah. tadviparītah s'reyān vyaktāvyaktajñavijñānāt

آثار نیک قربانیها و آئین نیایش موقتی و گذران است و انسان را به آزادی مطلق وجاویدانی راهبرنیست، بلکه بخشندهٔ آرزوهای مرغوب وآرمان‌های مطلوب است.

هرآنکس که این راه قشری شریعت را برگزیند، البته بعد از فوت، بمراتب عالی وجود راه می‌یابد و امکان دارد که یکچندی نیز در بهشت اقامت گزیند ولی چون به‌معرفت واقعی ممتاز نگشته، و از بند کردار (karma) و دام غفلت رهائی نیافته، دیگربار به زندگی خاکی سقوط می‌کند و به قالب دیگری درمی‌آید.

در این بند گفته‌اند که احکام ودائی متمایل به‌افراط‌اند، مراد از آن، همان قربانی افراط‌آمیز است، یعنی قربانیهای پرشکوه و جلالی که فقط دارایان بدان تن درمی‌دادند و تنگدستان از انجام دادن آن محروم بودند. به‌نظر سانکهیا این عدم تساوی است، زیرا اجر و پاداش اخروی و رستگاری می‌بایستی مقرون براستعداد فطری افراد باشد و نه برامکانات گروهی مرفه و متنعم. ممکن است این پندار پیش آید که «سانکهیا» منکر وداها است، اما «واچاسپاتی» در تفسیر خود تصریح می‌کند که غرض از ودا و لفظ «آنوشراویکا» (anus'ravika) قسمت مراسم قربانی وداها است (karmakalāpābhiprayam) و ودا شامل معرفت و اشراق نیز هست (vivekajñānasya - api - anus'ravikatvāt) [1] واین عبارت اخیرمهم است چون نشان می‌دهد که سانکهیا حقایق باطنی وداها را انکار نمی‌کند بلکه ازشریعت خشک و منجمد آن احتراز می‌کند.

حال که گریز از رنج‌های سه گانه بوسیلهٔ طرق درمانی متعارف میسر نیست، و نمی‌توان از راه شریعت ودائی نیزبدان نائل آمد، یگانه راهی که سانکهیا عرضه می‌دارد، معرفت تفکیکی برسه رکن اساسی این مکتب است که عبارتند از: اصل ناپیدا که همان مادهٔ اولیه یا هیولای اولی (prakṛti-pradhāna) است، اصل پیدا (vyakti) که دگرگونیها یا پیدایش‌های پی‌درپی مادهٔ اولیه را شامل است و روح

1 - *Tattvakaumadī*, II

یعنی اصلی که نه زاده شده و نه پدید می‌آورد ، و آن فاعل است بدون آنکه فعلی انجام دهد (puruṣa) .

طبقه‌بندی چهارگانهٔ مقولات بیست و پنجگانه

سانکهیا مراتب هستی جهان را برشمرده ، و طریق پیدایش و کیفیت اصول آفریده، و ارتباط این اصول نسبت بیک دیگر ، وهمچنین سلسله مراتبی‌را که براساس آن،این اصول قرار گرفته‌اند،ویا درخط طولی‌وجودی (سلسله‌مراتب) نسبت بیکدیگر مقدم و مؤخر واقع شده‌اند ، بررسی کرده است . این اصول بیست و پنجگانه به‌چهار طبقه بخش شده‌اند.

۱ - اصلی که بوجود می‌آورد ولی بوجود نیامده است. ۲ - اصولی که هم بوجودآمده وهم بوجودمی‌آورند. ۳- اصولی که‌بوجودآمده‌اند ولی‌بوجودنمی‌آورند. ٤- اصلی که نه‌بوجود آمده ونه‌بوجود می‌آورد یعنی‌لم یلد ولم یولداست ، «سانکهیا کاریکا» دربارهٔ این طبقه‌بندی چهارگانه می گوید :

« پراکریتی (مادهٔ اولیه) که ریشه (عالم است) (mūla - prakṛti) هرگز بوجود نیامده است (avikṛtih) عقل بزرگ و سایر اصول که هفت‌گانه هستند ، هم بوجود می‌آورند ، و هم بوجود آمده‌اند (prakṛti - vikṛtayah) شانزده اصل دیگر ، فقط بوجود آمده‌اند (vikāra) ، روح (پوروشا) نه‌بوجود آمده و نه بوجود می‌آورد» (na prakṛtir - na vikṛtih) [1] .

این طبقه‌بندی چهارگانه مقولات که براساس سلسله مراتب پیدایش آنان ، وضع گردیده، شامل‌بیست وپنج‌اصل است، این‌اصول را « تاتوا » (tattva) گفته‌اند. ریشه و بطن کائنات واشیاء و درجات آفرینش‌را «پراکریتی» (prakṛti) و«پرادانا» (pradhāna) می‌دانند.

---

۱ - *S. K.* III

mūlaprakṛtiravikṛtirmahadādyāh prakṛtivikṛtayah. s'oḍas'akastu vikāro na prakṛtirna vikṛtih puruṣah

آیا « پراکریتی »، «نیروی خلاقه» و پروردگار کائنات است یا این که مراد از آن، همان توهم جهانی (māyā) مکتب « ودانتا » است؟ . « پراکریتی » را از لحاظی می‌توان « مایا »(māyā) یا نیروی خلاقه دانست ، یعنی « پراکریتی » را می‌توان فقط با جنبهٔ «خلاقیت» مایا ، سنجید ، زیرا « پراکریتی » را بطن کلیهٔ موجودات و ریشهٔ کائنات می گویند ، چنانکه « سانکهیاسوترا » می گوید : « چون ریشه، فاقد هر ریشه است ، پس ریشهٔ هرچیز ، خود بی‌ریشه است[۱] ».

«پراکریتی» پروردگار نیست چون نه آگاهی دارد ونه شعور ، بلکه ماده‌ای است مشحون از امکانات بی‌پایان ، و مملو از قوه صرف ، وفقط به « تحریک » روح بزرگ است ، که « پراکریتی » به‌فعل می گراید و دست به‌تکوین عالم می‌زند. «پراکریتی» ریشهٔ بی‌ریشهٔ عالم‌عینی و ذهنی است، و دارای سه جوهر یا سه صفت سازمان بخشنده است (guṇa) که در جمع بلاتعین «پراکریتی» درکمال اعتدال‌اند و هرظهور وتحولی که در مادهٔ اولیه پدید آید، باعث می‌شود که تعادل بدوی این سه جوهر دگرگون گردد ، کیفیات این سه جوهر در جای دیگر روشن خواهد شد.

« پراکریتی » فاقد هرگونه کیفیت و تعین (avyakta) است و نمی‌توان آن‌را مرکب از اجزاء مختلف دانست ، ازاین‌رو آن را فقط می‌توان ازآثارو مظاهرش استنتاج کرد[۲] زیرا که خرد را به کنه آن راه نیست .

اصلی که بلافاصله از مادهٔ اولیه منفک می گردد ، عقل کل یا نخستین خرد یا عقل بزرگ « ماهات بودهی » (mahatbuddhi) است ، از عقل بزرگ ، خود آگاهی «انانیت» (ahamkārah) و بترتیب‌پنج عنصر لطیف (tanmātra) که بالاتفاق شامل هفت اصل‌اند پدید آمده‌اند ، این هفت اصل هم بوجود آمده و هم بوجود

---

۱ - *Sāmkhya Sūtra*, I, 67

mūle mūlābhāvādamūla*m* mūlam

۲ - *S. K.* VIII

می‌آورند. شانزده اصل دیگر که زاده شده‌اند ولی چیزی از خود ظاهر نمی‌سازند عبارتند: از پنج عنصر بزرگ و یازده عضو حسی که جمعاً یازده اصل هستند. در پایان آنچه نه‌بوجود می‌آورد و نه بوجود آمده، همان «پوروشا» یا روح و اصل ممتاز مکتب «سانکهیا» است.

سه‌جوهر یا سه صفت «سازمان بخشنده» عالم (guṇas)

این سه‌صفت سازمان‌بخشنده را «سه‌تمایل» «سه‌نیرو» و «سه‌جوهر» می گویند. «گونا» (guṇa) درسانسکریت چندین‌معنی دارد که عبارتنداز «کیفیت»، «صفت» و «ریسما». این سه تمایل، نیروی‌های خلاقه مادهٔ اولیه بشمارانند، و درانحلال عالم، هنگامی که مادهٔ اولیه در خواب نسیان و سکون مطلق فرو می‌رود، این‌سه جوهردر کمال اعتدال وموازنه هستند، ولی بمحض‌این که روح، نوسانی در دریای بیکران ماده پدید می‌آورد وآن را به‌تحریک باز می‌دارد، آنگاه تعادلی که بموجب آن این سه جوهر یکدیگر را خنثی می‌ساختند وآرام و ساکن بودند، بهم می‌خورد، و همین دگرگونی، باعث فعل و انفعالات می گردد و ماده دست به‌تکوین عالم می‌زند و درجات هستی از آن صادر می‌شوند و عالم عینی و ذهنی براساس سلسلهٔ مراتب تزلزل ناپذیری بنیان می گردد. علت تسمیه گونا به‌ریسمان ممکن‌است این باشدکه این سه گوناها مانند ریسمانی روح را به عالم عینی و ذهنی پیوسته‌اند.

بنظر «داسگوپتا» مراد ازگونا نوعی جوهر است و نه کیفیت چون مبحث کیفیت و عرض در مکتب «سانکهیا» مطرح نشده و اگر در این مکتب گونا را «کیفیت» تعبیر کرده‌اند غرض ازآن، طریق فعلیت یافتن جوهر است. این‌سه‌جوهر را امکان داردازآن جهت کیفیت نام‌نهاده باشند که براثرد گرگونی وتحولات دائمی خود را همچون کیفیات اشیاء نمودار می‌سازند.

«سانکهیا کاریکا» در بارهٔ گوناها می گوید: «این سه گونا شامل حالات

خوشی (prīti) ، ناخوشی (aprīti)، وحیرت (viṣāda)اند ، و از برای تجلی و روشنائی (prakās'a) و فعالیت (pravrtti) ، و ممانعت (niyama) گماشته شده‌اند. آنان با فعالیت خود(vrttayah)، بریکدیگرچیر گی می یابند (anyonyābhibhava) ، تکیه گاه یکدیگر می‌شوند (as'raya) ، یکدیگر رابوجود می‌آورند (janana)، وباهم همکاری (mithuna) می کنند[۱]».

این سه گوناعبارت‌انداز: ۱- جوهرروشنائی یاتمایل تصاعدی (sattva guna)، این جوهرلطیف (laghu) و روشنائی بخش(prakās'akam) است ، ۲ - جرهرمتحرك یا تمایل انبساطی (rajasguna) که هم متحرك (calam) وهم محرك است(upaṣṭambhakam)، ۳ - جوهر تاریکی یا تمایل نزولی (tamoguna) که ثقیل (guru) و مسدود کننده (varanakam) است و فعالیت این سه ، مانند چراغی متوجه مقصدی واحد است[۲].

جوهر روشنائی یا تمایل تصاعدی (sattva) نیروئی است که بموجب آن،اشیاء قوس عروجی خود را طی می کنند ، پس آتش متمایز به این خاصیت است وبهمین جهت شعله آن بسوی آسمان زبانه می کشد. جوهر تاریکی یا تمایل و نیروی نزولی (tamas) صفت سنگینی‌وتاریکی عناصر واشیاء است و درجهت مخالف‌جوهر تصاعدی درحرکت است. حال بایستی بین این دو نیرو که بخودی خود فاقدِ هر گونه حرکتی بوده و برای بکار بستن قوه‌های خود ، نیازمند به‌تحریک و محرکی هستند ، نیروی سومی‌وجود داشته باشد که‌چون گرداننده چرخ عالم بحساب‌آید و دونیروی تصاعدی ونزولی را به‌ترتیب به‌حرکت وا دارد. این نیروی سوم همان جوهر تحرك وتمایل انبساطی (rajas) است.

---

۱ - *S. K.* XIII

prītyaprītiviṣādātmākah prakās'apravrttiniyamārthāh, anyonyābhibhavās'ra - yajananamithuna vrttayas'cagunāh

۲ - *S. K.* XIII

sattvam laghu prakās'akam iṣṭam, upaṣṭambhakam calam rajah, guru varanakam eva tamah pradīpavaccārtho vrttih

« ساتوا » تمایل عروجی و صعودی است ، « تاماس » تمایل نزولی و جوهر سنگینی ماده است ودر عناصری چون زمین مشهود است ونیروی سومی که این دو جوهر رابه‌حرکت و جنبش پیوسته و مستمر وا می‌دارد و چرخ حیات را می گرداند «راجاس»(جوهر تحرك)است.

اگر در جهان فقط نیروی تحرك وجود داشت ، هیچ سکون و قراری در گیتی محسوس نمی‌شد، واشیاء و کائنات آنی از گردش وجنبش لاینقطع خود،باز نمی‌ماندند، پس برای آنکه نیروی جنبانندهٔ « راجاس » تا حدی خنثی بشود ، نیروی تاریکی و جوهر سنگینی ایجاد شده است تا قرار و ثباتی در قبال این حرکت عرضه بدارد. اگر اشیاء فاقد نیروی تصاعدی بودند طبیعت بمنزلهٔ توده‌ای از نیروهای تاریك و ساکن جلوه می کرد وسایه های سهمگین « ناآگاهی » تمامی جهان را فرا می گرفت، پس این سه نیرولازم وملزوم یکدیگراند، و در کلیهٔ مراتب هستی به‌شدت وضعف موجوداند. سه حالت خوشی ، ناخوشی و حرکت ، در کلیهٔ شئون حیات مشهوداند وخصائص جملهٔ اشیاء و کائنات را می‌توان در یکی از این سه حالت گنجاند ، این سه حالت چنانکه دیده شد، خاصیت سه جوهر روشنائی ، تحرك و تاریکی است.

« کاریکا » می گوید : « این سه جوهر بر یکدیگر چیر گی می‌یابند » ، یعنی هنگامی که یکی از این‌سه نیرو بردیگری‌غلبه یافت و پیروز شد، دو نیروی دیگری تحت‌الشعاع قرار می گیرند. برتری جوهر روشنائی و تمایل تصاعدی آنگاه بحصول می‌پیوندد و ظاهر می‌شود که دو حالت دیگر ، خنثی شده باشند و این دو حالت اخیر هنگامی به‌فعل می گرایند که جوهر نیکی رو به‌زوال نهاده باشد.

از سوی دیگر « کاریکا » می‌گوید : « این سه جوهر تکیه‌گاه یکدیگر » (anyonās'raya) اند ، بدین معنی که فعالیت‌های متضاد این سه نیرو ، موجب می گردد که‌این‌سه، به‌فعل بگرایند وهریك کائنات رابه‌جهتی سوق بدهد. روشنائی هنگامی مشهود می‌شود ، که تاریکی‌ای درقبال آن موجود باشد.

« واچاسپاتی » می گوید : « مراد از تکیه گاه (as'raya) آن قرار گاهی است

که فعل چیز دیگری، بر آن قائم باشد (yad apekṣayā yasya kriyā sa tasya as'rayah)[۱].

«ساتوا» (جوهر روشنائی) چون متکی بر دوحالت تحرک وممانعت جوهرهای تحرک وتاریکی باشد ، روشنائی می بخشد ، و« راجاس » (جوهر تحرک) چون متکی بر دوحالت روشنائی و ممانعت جوهرهای روشنائی و تاریکی باشد ، به فعالیت می گراید، و «تاماس » (جوهرتاریکی) چون متکی بردوحالت روشنائی و تحرک آن دو جوهر دیگر ، باشد ممانعت و سد (در قبال تحرک) ایجاد می کند[۲] ».

دیگر اینکه این سه جوهر مولد یکدیگراند ، یعنی هریک از آنان بردیگری مؤثر واقع می گردد ، و آثاری از خود پدید می‌آورد ، توضیح آنکه غرض از تولید، تغییر و دگرگونی اشیاء است (janana ca pariṇāmah) سرانجام این سه نیرو باهم همکاری می کنند و درحکم‌واحدی تفکیک ناپذیراند . این‌سه جوهربرسبیل ملازمه به‌یکدیگر تعلق گرفته‌اند (anyonyasahacarāh avinābhāvavṛttayah).

حال در پاسخ اینکه این سه نیروی متضاد چگونه همکاری می کنند وافعال و آثارخود را باهم هم‌آهنگ می‌سازند، «کاریکا» می گوید : « فعالیت آنها ، مانند چراغی،متوجه مقصدی واحد است» . «واچاسپاتی» دراین باره می‌افزاید:«همانطوری که فتیله و سوخت که (در طبیعت فطری) خود متضاد با احتراق و آتش هستند، چون مشتعل گردند (milita) باتفاق آتش (sahānalena) ، کار (مشترکی) انجام می‌دهند (kāryam kurutah) که عبارت از روشنائی بخشیدن است،یاهمانطوری که باد و صفرا و بلغم بدن (vāta - pitta - s'leṣmāṇah) باوصف این که خصائص متضاد و متغایری بایکدیگر دارند (parasparavirodhinah) ، جهت حفظ جسم ، همکاری

---

۱ - *Tattvakaumadī*, XII

۲ - *Ibid*.

sattvaṃ pravṛttiniyamāvas'ritya rajastamasoh prakās'ena upakaroti. rajas prakās'aniyamāvas'ritya pravṛttyetarayoh tamah prakās'apravṛttyas'ritya niyamenetarayoriti

می کنند ، بهمانگونه نیز ، سه جوهر یعنی « ساتوا » ، « راجاس » و « تاماس » بااینکه متضاد بایکدیگرانداز یکدیگر تبعیت می کنند و کارخود را انجام می‌دهند و هدف آنها ، آزادی روح است (از پلیدیهای ماده)[۱] » .

تعبیرهای گوناگون جوهرهای سه‌گانه ـ در تعبیر کلمهٔ « گونا» ارباب تحقیق عقاید بسیار ابرازداشته‌اند. « کلبروك»(Colebrooke) آن‌را صفت صورت‌دهنده‌یاصفت سازمان بخشندهٔ اشیاء می‌داند ، نگارنده این تعبیر را پذیرفته و از آن استفاده کرده است، زیرا شدت وضعف گوناهای موجود در اشیاء تعیین‌کنندهٔ ماهیت‌آنهاست به‌این علت می‌توان این سه جوهر را از لحاظی سه صفت سازمان بخشنده اشیاء دانست[۲] .

« لاسن » (Lassen) در ترجمهٔ لاتینی‌خوداز رسالهٔ «سانکهیا کاریکا»،«ساتوا» یاجوهر (روشنائی) را با کلمهٔ « اسنتیا» (essentia) یا جوهرذاتی، و جوهر تحرك را با کلمهٔ « ایمپتوس » (impetus) یا تحریك و شهوت ، و جوهر تاریکی را با کلمهٔ «کالیگو » (caligo) یا تاریکی تعبیر کرده است[۳] .

به‌نظر « داسگوپتا » این سه جوهر بترتیب جوهر عقل ، جوهرفعلیت وجوهر ماده هستند[۴] . « رنُه گِنون » این سه نیرو را تمایل تصاعدی و انبساطی و نزولی می‌پندارد و آن را با مفهوم تمثیلی و رمزی صلیب مسیحیت تطبیق می‌دهد. خط عمودی صلیت که متمایل بسوی بالا است ، نمودار نیروی تصاعدی (sattva) است ، نیمهٔ دوم خط عمودی که بسوی پائین کشیده شده، نیروی نزولی است و خط افقیِ

---

۱ - *Tattvakaumadī*, XIII

yathā varttitaile analavirodhinī atha milite sahānalena rūpaprakās'alakṣa*n*a*m* kārya*m* kurutah, tathā ca vātapittas'leṣmā*n*ah parasparavirodhinah s'arīradh-āra*n*alakṣa*n*akāryakāri*n*ah, eva*m* sattvarajastamā*m*si mithoviruddhānyapyan-uvartsyanti svakārya*m* kariṣyanti ca, ...

۲ - نقل از : J. Davies : *op. cit*, pp. 23 - 24

۳ - *Ibid*.

۴ - S. Dasgupta : *op. cit*, p. 244

صلیب، نیروی انبساط (rajas) در یکی از درجات هستی است. محل تقاطع این دو خط عمودی وافقی که مرکز صلیب است، نقطه‌ای است که در آن این سه نیرو یکدیگر را خنثی می‌سازند و این «محل» در فرضیهٔ «گنون» اشاره به تعادل بدوی مادهٔ اولیه است[۱].

تفسیر گنون با بند ٤٥ رسالهٔ «سانکهیا کاریکا» هم‌آهنگی دارد، «کاپیلا» در این بند می گوید: «در بالا جوهرنیکی (ساتوا) غلبه دارد، و در پائین خلقت «تاماس» یا جوهر تاریکی است، در میانه «راجاس» غلبه دارد، و اینچنین است از برهمن تا عالم نباتی[۲]».

«آلن دانیلو»، «ساتوا» یا تمایل تصاعدی رانیروی گریز ازمرکز (centripète) و «تاماس» را نیروی مرکزجو (centrifuge) و «راجاس» را نیرو یا تمایل مدارجو (tendance orbitative)[۳] تعبیر کرده است. محل تقاطع این سه تمایل را می‌توان نقطهٔ اعتدال تضادها (coïncidentia oppositorum) که همان حالت موازنه مادهٔ اولیه است، پنداشت. «چرباتسکی» معتقد است که سه‌مقوله بودائی یعنی تقسیم عناصر جهان به‌سه مقولهٔ ماده و ذهن ونیرو، باسه «گونای» سانکهیا قابل مقایسه هستند[٤]، این مطلب در فصل مکاتب بودائی مورد بحث قرار گرفت.

«الیاد» معتقد است که گوناها طبیعتی مضاعف دارند، یعنی از یک سو، عینی هستند و پدیده‌های عالم خارجی را تشکیل می‌دهند و از سوی دیگر، ذهنی

۱ - René Guénon : *Le symbolisme de la croix*, Paris, 1931, pp. 49 - 55

۲ - *S. K.* LIV

ūrdhva*m* sattvavis'ālah tamovis'ālas'cā mūlatahsargaḥ. madhye rajo vis'ālo brahmādista*m*baparyantah

۳ - Alain Daniélou : *Le polythéisme hindou*, Paris, 1960, pp. 50 - 51

٤ - Th. Stcherbatsky : *The Central Conception of Buddhism*, Calcutta, 1961, pp. 18 - 19

هستند چه آنان کیفیت مراتب نفسانی و ذهنی را تعیین می کنند ، و بهمین جهت است که « تاماس ». را می‌توان از لحاظ عالم عینی ، اصل سکون و تاریکی و ماده پنداشت و از لحاظ عالم ذهنی ، تاریکی ضمیر وسد حاجب واقعیات و شهوات پلید و کدر بحساب آورد[1] .

آنچه این ارباب تحقیق در بارهٔ ماهیت « گوناها » گفته‌اند ، جوانب گوناگون این سه جوهراست و هریک از این فرضیه ها ازلحاظی درست است ، زیرا « گوناها» واقعیتهای بسیار لطیفی هستند که مشگل می‌توان آنان را در قالب یک تعبیر و یک لفظ محدود ساخت ، اگر طبقه‌بندی سه گانه عالم کبیر و عالم صغیر را باهم تطبیق بدهیم ، عالم روحانی با روح و عقل آدمی تطبیق می کند و عوالم برزخی با نفس انسان ، و عالم ماده با جسم او منطبق است. در نتیجه « گوناها » هم تمایلات سه گانه نیروهای تصاعدی و انبساطی و نزولی توانند بود و هم مطابق با جوهرهای عقلانی، نفسانی (ذهنی) ومادی خواهند بود ، و دراین صورت کلیهٔ تفاسیری که از این سه صفت سازمان بخشندهٔ عالم بعمل‌آمده مفهوم واقع می‌شود.

« گوناها» در کلیهٔ اجسام مرکب به‌تناسبات مختلف موجوداند وبعلت ترکیبات گوناگون آنها، جوهرهای مختلف و کیفیات متفاوتی بین اشیاء پدید می‌آید. « گوناها» با اینکه در اجسام، به اندازه‌های جورواجور موجوداند ، معذلک در یکدیگر اثر می گذارند و با فعلیت ترکیبی خود ، خصائص نو ، کیفیات جدید ، و جواهر تازه بوجود می‌آورند. تنها موردی که در آن « گوناها » به‌تناسبات گوناگون ترکیب نمی‌یابند ویکدیگر را خنثی می کنند و بامقاومت متقابل خود ، حالت تعادل وتوازنی ایجاد می کنند ، « پراکریتی » است که حالت تجانس و عدم تعین و توازن کامل است. این حالت تعادلِ نیروهای سه گانه که بلاتعین و توجیه ناپذیر و بی شکل و صورت است ، همان مادهٔ اولیه و « پراکریتی » است.

---

۱ - M. Eliade : *Yoga, immortalité, liberté*, Paris, 1954, p. 33

قانون علیت یا وجود معلول در علت (satkāryavāda)

سانکهیامعتقد است که ریشهٔ کائنات وبطن و مادر خلقت همان «پراکریتی» و مادهٔ اولیه است، «پراکریتی» در عین حال مبدأ پیدایش عالم عینی و عالم ذهنی است. اما نکته‌ای که در اینجا اهمیت بسزائی دارد، دانستن این است که چگونه سانکهیا وجود این ماده اولیه را به‌اثبات می‌رساند و برای توضیح مراتب هستی و نحوهٔ وقوع خلقت، متوسل به چه فرضیه وچه دلیل و برهانی می‌شود؟

راز آفرینش در این نحوهٔ تفکر بواسطهٔ قانون علیت بیان شده است. در فصل «نیایادارشانا» شرح مبسوطی دربارهٔ نظرات گوناگونی که مکاتب فلسفی هندی دراین باب ابداع کرده بودند مذکور شد، حال به شرح قانون علیت چنانکه مکتب سانکهیا وضع کرده می‌پردازیم:

قانون علیت رادر سانکهیا «ساتکاریاوادا» (satkāryavāda) یا معلول مضمر در خود علت می گویند، یعنی پیش از آنکه علت به‌فعل بگراید و معلولی از خود ظاهر سازد، این معلول خود بالقوه در علت موجود بوده است. مبحث دگرگونی یا تحول (pariṇāma)، یعنی حرکت تکاملی وتوسعه و بفعلیت در آمدن امکاناتی که درعلت‌العلل موجود بوده‌اند، این نحوهٔ ایجاد، آفرینش از هیچ نیست (ex - nihilo) بلکه غرض بفعلیت درآمدن امکاناتی است که بالقوه در «پراکریتی» موجود بوده‌اند.

«ویجنیانابهیکشو» دربارهٔ ارتباط علت و معلول می گوید: «همانطوری که مجسمه‌ای (بالقوه) درسنگ موجود است وبه‌نیروی (خلاقه) حجاری نمایان می‌شود، بهمانگونه که روغن از دانهٔ زیتون، بعلت خرد کردن آن (niṣpīḍana)، ظاهر می‌شود، همانطور نیز، نیروی آفرینندهٔ علت فعلیتی بوجود می‌آورد که فقط بواسطهٔ آن، معلول ظاهر می‌شود[1].

---

۱ - Vijñāna Bhikṣu : *Sāmkhyapravacanabhāṣya* I, 120
satas'ca kāryasya kāraṇa - vyāpārād abhivyaktimātram loke' pi dṛṣṭam, yathā silāmadhyasthapratimāyā laingikavyāpāreṇa' bhivyaktimātram tilasthatailasya niṣpīḍanena

دلائلی که «سانکهیا» برای اثبات این آئین علیت اقامه می کند بدین قراراند:

۱ - هیچ چیز از چیزی غیر موجود بوجود نمی آید (asad karanād) [۱]. آنچه هیچگاه به هستی نگرائیده ، هرگز علت معلولی نمی‌تواند شد ، و معلول بفعلیت درآمدن نیرو یاماده ایست که در خود علت موجود بوده است. این عبارات درواقع تنقید فرضیهٔ علیت مکتب « نیایا - وی شیشیکا » است که آئین « عدم وجود معلول در علت » یا « ظاهر شدن معلول از انهدام پیشین » (asadkāryavāda) را عنوان می کند و می گوید در مثال بوجودآمدن کوزه از گِل، علت مادی، گِل است ، اما علل دیگری نیز وجود دارند که در حکم علل فاعلی و فرعی بشمار می‌آیند ، چون چرخ کوزه‌گر و خود کوزه‌گر. این علل فاعلی و فرعی بسبب ترکیب و تلفیق نیروهای خود، علت مادی (گل) را معدوم می‌سازند ومعلولی جدید (کوزه) پدید می‌آورند که قبلاً موجود نبوده وحال پدید آمده است. سانکهیا این‌فرضیه را سخت انتقاد کرد و از قبول آن امتناع ورزید و گفت که عدم ، غیر موجودیت است و علت غیرموجود، نمی‌تواند معلولی موجود بوجود بیاورد.

۲ - بین علت و معلول ارتباطی (خواه بالقوه وخواه بالفعل) موجود است.
یعنی باید بین معلول وعلت سنخیتی وجود داشته باشد. اگرعلت مادی وجودنداشت، ارتباط و سنخیت بین علت و معلول میسر نمی‌بود ، بعنوان مثال : ماست را از آب نتوان گرفت و فقط شیراست که موجب پیدایش ماست وکره و پنیر می گردد ، پس بایستی بین معلول و علت سنخیت و ارتباطی وجود داشته باشد.

۳ - بعلت عدم پیدایش هرچیزازهرچیزدیگر (sarva - sambhava - abhavāt) [۲].
« واچاسپاتی » می گوید: اگر معلول به‌علت مربوط نمی گردید، هرمعلولی ازهرعلتی صادر می‌شد (sarvakāryajātam sarvasmāt bhavet) [۳] وبالنتیجه می‌توانستیم ازشیر

---

۱ - *S. K.* IX

۲ - *S. K.* IX

۳ - *Tattvakaumadī*, IX

هم کره بگیریم ، هم ماست و هم طلا ، و هم‌هرچیز دیگر و این محال است پس باید بین علت و معلول تناسبی باشد و آن دو از یک سنخ باشند.

۴ ـ بسبب نیروی فاعلی علتی مستعد (s'aktasys'akyakaranāt) [۱]. بایداستعداد نیروئی در علت فاعلی وجود داشته باشد تا معلول از آن صادر بگردد ، یعنی خود معلول ، می‌بایستی قبل ازظهور، بالقوه درعلت نهفته باشد تا معلول از آن صادر بشود و بر اثر نیروی فاعلهٔ علت به‌فعل بگراید و مصداق بیابد.

۵ ـ بسبب طبیعت خود علت (karānabhāvāt). یعنی معلول سوای علت نمی‌تواندبود. من باب مثال پارچه از الیاف خود جدا نیست ونسبت الیاف به‌پارچه برسبیل ملازمه است زیرا نمی‌توان پارچه را بدون الیاف تصورکرد و یا الیاف را بدون پارچه به‌نظر آورد و این دو از یک ماده ساخته شده‌اند.

پس‌از آنچه گفته شد برمی‌آید که معلول فقط صورت توسعه یافتهٔ علت است یا بعبارت دیگر بفعلیت درآمدن علت ، موجب پیدایش و ظهور آن معلولی می گردد که قبلاً در حالت استتار وپنهانی و کمون درخود علت مستور ومحجوب بود.

اثبات پراکریتی

حال با توجه به‌این قانون علیت ، سانکهیا با اقامه دلائلی چند می کوشد تا وجود « پراکریتی » (مادهٔ اولیه) را به‌اثبات برساند. « پراکریتی » ادراک ناپذیر است و آن را فقط می‌توان از آثار و مظاهرش استنتاج کرد ، وآثار آن عبارت‌اند از عقل بزرگ و سایر اصول متحولی که بترتیب از یکدیگر منکف می‌شوند[۲]. دلائل بدیعی که سانکهیا جهت اثبات « پراکریتی » می‌آورد بدین قرار است « اویاکتا پراکریتی » که ریشهٔ اول است از دلائل زیر استنتاج می‌شود :

۱ ـ ازحدود تعینات اشیای متکثره (bhedānām - parimānāt) [۳]. کلیهٔ مراتب

---

۱ - *S. K.* IX
۲ - *S. K.* VIII
۳ - *S. K.* XV

هستی از عقل بزرگ گرفته تا عناصر خمسه، محدود و متعین‌اند، پس معلول علتی هستند وعلت‌آنان نیزبایستی بنوبهٔ خود، علتی داشته باشد، والی غیرالنهایه. عناصر خمسه معلول عناصرلطیف‌اند وعناصرلطیف ازخودآگاهی(ahamkāra) جدا می‌شوند و خود آگاهی، معلول عقل بزرگ است، وعقل بزرگ، از «پراکریتی» صادر می‌شود، بدین‌ترتیب، هر مرتبه‌ای ازمراتب هستی در مرتبهٔ مافوق خود موجود است و بعلت گسترش وتوسعه آن تحقق می‌یابد. اگراین تسلسل را الی‌غیرالنهایه ادامه بدهیم، نتیجه‌ای نخواهیم گرفت، پس ناگزیر هستیم درجائی متوقف بشویم و آن را علت‌العلل و نخستین انگیزه تصور کنیم و بپنداریم که آن علت‌العلل که بقول ارسطو «محرك اول و خود ساکن مطلق است» بایستی همان مادهٔ اولیه و بطن و مادرکلیهٔ اشیاء باشدکه متحول می‌شود و امکانات موجود در خود را بسط و توسعه می‌دهد و بدانان مصداق می‌بخشد.

۲- ازهمانندی اشیاء درحین کثرت(samanvayāt) [۱]. اگراشیای متکثره جهان را درنظر بگیریم، متوجه خواهیم شد که‌صفات وکیفیات مشترکی دارند و برحسب امکانات فطری خود، از تناسبات گوناگون سه جوهر متمتع هستند. اگراین حجاب تکثری که اشیاء را متمایز به‌صفات مختلف می‌سازد برطرف بگردد، واشیاء ازحیطهٔ قدرت «گوناها» خلاصی یابند، یعنی اگر ازچنگ سه جوهر تصاعدی و انبساطی و نزولی آزاد بشوند، فقط «پراکریتی» می‌ماند و بس، چنانکه درانحلال عالم، هنگامی که کلیهٔ صور آفرینش متلاشی می‌شوند و «گوناها» از فعالیت خود دست می‌کشند فقط اقیانوس بیکران و متجانس مادهٔ اولیه می‌ماند.

۳- ازسیرتکامل نیروی خلاقه علت (s'aktitah pravrttes'ca) [۲]. سیرتکامل یابعبارت بهتر تحول و دگرگونیِ تدریجی مراتب هستی و درجات آفرینش، بموجب

۱- *S. K.* XV

۲- *S. K.* XV

نیروی‌های خلاق علل مختلف تحقق می‌پذیرد و شکی نیست که هیچ معلولی از علتی بی‌حاصل وعقیم مایهٔ هستی نتواند گرفت ، ونیروی خلاقه علت ، همانا وجود بالقوه معلول است در علت یعنی معلولی که هنوز به‌ظهور نپیوسته و عینیت نپذیرفته است. نیروی هر معلولی قائم برعلتش است و نیروی این اخیر قائم بر علت پیشین است وسرانجام نیروی ِ نیروها وعلت ِ علت‌ها ، همان « پرا کریتی » است که مخزن ومنبع سرشار ازانرژی ونیروی بی‌حدوحصراست.

۴ ـ ازتفکیک علت و معلول (kāra*n*a - kāryavibhāgāt). نیروی عظیمی در عالم جریان دارد که آثارآن در کلیهٔ شئون عالم شایع و مشهود است، هرمرتبه‌ای راسببی است و هر سببی را علتی و هر علتی را انگیزه ایست. عناصرپنجگانه معلول عناصر لطیف‌اند و عناصر لطیف معلول خود آگاهی هستند و خود آگاهی معلول عقل بزرگ و عقل بزرگ معلول مادهٔ اولیه است ، زیرا هر معلولی در علت خود مستتر و هر علتی مبدأ و اصل معلولی است که از آن بوجود آمده. عالم برروی هم ، درحکم معلول بزرگی است و البته بایستی علتی داشته باشد و آن چنانکه گفته شد « پرا کریتی » است.

۵ ـ از وحدت تفکیک ناپذیر ِ صور آفریده (vais'varūpa - avibhāgāt)[1].

عالم واحدی است تجزیه ناپذیر ، اشیاء بهم پیوسته و عضو یک پیکراند و لازم و ملزوم یکدیگر هستند. هیچ عضو و قسمتی از جهان از اعضای دیگر آن مستقل نیست واز مبدأ تا عناصر جسمانی ، پیوستگی‌ای هست که چون رشته‌ای ، مراتب عالم رابهم‌می‌پیوندد ومتصل می‌سازد، هنگام انحلال عالم جهت معکوس که همان بطلان تدریجی صور است دیده می‌شود و بترتیب هریک از درجات هستی برسبیل متصاعد به‌درجه مافوق خود ارتقاء می‌یابد و در آن محو می گردد و سرانجام همهٔ مراتب به‌علت‌غائی خودباز می گردند، وچون بهم‌پیوسته‌اند باید ازمبدأ مشترکی

---

۱ - *S. K.* XV : bhedānā*m*. parima*n*āt samanyavāt s'aktitah prav*r*ttes'ca kāra*n*akāryavibhāgādavibhāgāt vais'varūpasya

هستی گرفته و صادر شده باشند و آن « پراکریتی » یا بطن اولیهٔ جملهٔ پیدایشهای جهان است.

فرق بین پراکتی و آفرینش آن

حال باید دید که فرق بین اصل منفعل یا مادهٔ اولیه که آنرا اصل ظهور ناپذیر (avyakta) گفته‌اند وخلقت که اصل ظاهر(vyakta) وپیدا است چگونه‌است؟

اصل ظاهر شامل کلیهٔ درجات هستی است و دارای خصائص زیر است:

الف ـ آن علتی دارد (hetuman) یعنی معلول علتی است.

ب ـ غیرابدی است و بقاء ندارد (anityam).

ج ـ غیر کلی است (avyāpi) یعنی محیط به‌اشیاء نیست و چون معلول است البته به‌علتی که آنرا پدید آورده احاطه نمی‌توان داشت.

د ـ متحرك است (sakriyam). درجات آفرینش متحرك به حرکت لاینقطع هستند، عقل‌وخود آگاهی از قالبی درآمده،وارد قالب دیگری می‌شوند و درسلسله مراتب هستی همواره سرگردان‌اند.

ه ـ متکثر (anekam) و قائم برعلت (as'ritam) و مرکب از اعضاء مختلف (sa - avayavam) و متکی برغیر (paratantram) است[1].

« پراکریتی » بموجب این خصائص از خلقت خویش متفاوت است. صفات و کیفیات«پراکریتی» درست‌عکس خصائص خلقت است‌زیرا «پراکریتی» محیط‌به همه چیز است و ابدی وساکن ومستقل و قائم بخود است و در قبال دگرگونیهای خویش یکپارچه ولایتجزی است. اما اگر « پراکریتی » را درمقابل روح که اصل لم‌یلد ولم‌یولد است قرار دهیم ، می‌بینیم که « پراکریتی» بسان اصولی که ازآن صادر شده‌اند، متأثر ازفعل و انفعالات سه‌جوهراست وهردوی آنان[یعنی پراکریتی

---

۱ - S. K. X

و اصول صادره از آن] فاقد شعور و آگاهی هستند ، چون آگاهی صفت ممیزه روح است. هر دوی آنان از برای تمتع و لذت روح بوجودآمده‌اند و روح را تمتع گیرنده (bhoktr) گفته‌اند .

پراکریتی و دگرگونیهای آن بمنزلهٔ بساط طعامی است که درسفره دستگاه خلقت‌از برای‌روح گسترده شده‌باشد وتمتع گیرندهٔ ممتازوبی‌همتا همان‌روح‌است. صحنهٔ گیتی،بسان آئینه‌ایست ونقش‌ونگار دگرگونیهای «پراکریتی»، که درآن منعکس شده، نمایشگاه صورلطیف وظریفی‌است که‌از برای تماشای «پوروشا» وجهت ارضای خاطر آن،به‌هزاران زینت مزین وبه‌حلیهٔ جمال آراسته شده ودر مقابل نگاه محظوظ «پوروشا» نقاب از چهرهٔ خویش برداشته است. ناظر واقعی همان روح است و پراکریتی و عقل بزرگ وسایر درجات هستی منظر و تماشاگه آن هستند.

اثبات روح یا پوروشا (puruṣa)

روح یا «پوروشا» که اصل فاعل‌خلقت است مبدأ و اساس عقل و آگاهی است. صادرهٔ اول یا عقل بزرگ (buddhi) که بدان بعداً اشاره خواهد شد ، اصل شعور و آگاهی نمی‌تواند بود ، زیرا از «پراکریتی» یعنی ماده صادرگردیده وماده فاقدِ آگاهی است. دیگر اینکه «پراکریتی» علتِ عقل بزرگ است و چنانکه مذکور شد ، معلول ازسنخ علت است و پیش از فعلیت پذیرفتن ، درآن مستور ومحجوب بوده و فقط براثر توسعه و بفعلیت درآمدن نیروهای نهفته در علت است ، که معلول مصداق می‌یابد و عینیت می‌پذیرد. حال که «پراکریتی» فاقدِ آگاهی است چگونه می‌توان تصورکرد که علت ناآگاهی معلول ذیشعوری پدید آورده باشد؟

«سانکهیا کاریکا» در بند هفدهم می گوید : «چون اجتماع اشیاء مرکب، از برای غیرگسترده شده ، (saṃghāta - parārthatvāt) و چون محمل و اساسی (adiṣṭhāna) مخالف‌باسه‌نیروی سازمان بخشنده جهان می‌بایستی وجود داشته باشد (triguṇādi - viparyayād - adiṣṭhānāt) و [چون می‌بایستی اصلی موجود باشد] که

از همه چیز تمتع گیرد (bhot*r*bhāvāt) و چون نیروی فاعلی، جهت گریز و تجرد [از جهان مادی] تحقق یافته است (kaivalyārtham prav*r*ttes'ca) پس روح وجود دارد» (puruṣa - asti) [1].

در این بند، سانکهیا چهار دلیل مهم برای اثبات روح اقامه می کند وبدین نحو می کوشد یکی از مهمترین مباحث فلسفی مکتب خود را ثابت کند.

۱- عالم از برای غیر گسترده شده - کلیهٔ اشیاء و کائنات از برای غیروجهت ارضای خاطر روح آفریده شده‌اند. «گوداپادا» (Gauḍapāda) در تفسیر این بند می گوید: «بدانگونه که تختخوابی با کلیهٔ لوازم: پشتی، پایه و تشک و غیره ازبرای شخص غیری ساخته شده است، و اعضای متشکله آن را بیک دیگرحاجتی نیست، و از مشاهدهٔ آن چنین برمی‌آید که شخصی روی آن جای گرفته ومی‌خسبد و این تخت را از برای او مهیا کرده‌اند، بهمانگونه نیز این عالم که مرکب از عناصر پنجگانه وغیره است، از برای غیر آفریده شده و اصل ممتازی وجود دارد که ازبرای تمتع او، این پیکر جهان که شامل مراتب عقل و خود آگاهی وغیره است ایجاد شده است [2]».

خلقت بنائی است بس سست بنیاد که برقاعدهٔ تحرك و تبدیل قرار گرفته و به‌لباس تنوع و تکثر و به‌حلیهٔ تکلف آراسته گردیده و همانگونه که زنی باپوشیدن جامه های فاخر و با شکوه می کوشد که بدیدگان همسرش جمال و لذت ببخشد، همانطور نیز طبیعت و کلیهٔ صنایع بدیع آن که بمثابهٔ جامه های فاخر همان زن است، از برای لذت روح پیراسته گشته و متنوع جلوه کرده است. حال اگرتسلسل

---

۱ - *S. K.* XVII

sa*m*ghātaparārthatvāt tригu*n*ādiviparyayādadiṣṭhānāt puruṣo' sti bhokt*r* bhāvāt kaivalyārtha*m* prav*r*ttas'ca

۲ - J. Davies : *op. cit*, p. 30 نقل از

اشیائی را که هریک ازبرای دیگری ، خلق شده‌اند ، الی‌غیرالنهایه ادامه بدهیم، استدلال ما پایان نخواهد داشت ، یعنی اگرمن باب مثال بگوئیم صندلی برای غیر ایجاد شده و آن غیر نیز برای دیگری ساخته شده ، این رشتهٔ زنجیری استدلال الی غیرالنهایه ادامه خواهد یافت و لیکن برای جلوگیری از این قبیل استدلال‌ها ، ناگزیریم ، درجائی توقف بکنیم و اصلی را بپذیم که لم‌یلد ولم‌یولد است و قائم بخود بوده وبهیچ صفتی موصوف نیست ، این اصل ممتاز که همان «غیر»مطلق است فقط « پوروشا » تواند بود .

۲ ـ اساسی سوای سه جوهر وجود دارد ـ این جهان کون و فساد بر پایهٔ فعل و انفعالات سه نیروی تصاعدی وانبساطی و نزولی استوارگشته ، ویکدم لذت و یکدم رنج است و دم دیگر نه‌این است و نه آن ، اما در پس این احوال گذرنده و این دائرهٔ بی‌قرار صیرورت ، محور و اساسی هست که به جملهٔ احوال شاعر ، و ناظرد گرگونیهای لاینقطع ماده ومنشأ آگاهی وهشیاری است. این واحد مستقلی که در حکم محور دائره هستی جهان است همان روح است که منزه از سه جوهر بوده و قائم‌برهستی خویش است، یعنی در پس‌فعل و انفعالات ناشی از سه‌نیروی خلاق طبیعت، محمل واساسی مطلق وجود دارد، وهمانگونه که ارابه‌رانی ارابه‌ای را رهبری می کند ، بدانگونه هم ، روح راهبر جسم و تن است .

ماده منفعل و پذیرنده است و تاب گرداندن امور آفرینش را ندارد و عنان اختیار عالم در دست نیروی فاعلی است. این نیروی جدا از ماده ، که برفراز دگرگونیهای آفرینش طیران می کند در سانکهیا ، وضعی متناقض دارد ، بدین معنی که هم‌منشأ افعال و گرداننده آنان است و هم‌عاری از هرگونه فعل وانفعال واصلی منزه و خنثی بشمار می‌آید.

۳ ـ اصلی است که ازهمه‌چیز تمتع می گیرد ـ طبیعت تماشا گه ومنظری است برساخته برای ناظری نازك بین. در بحث اول گفته شد که بساط خلقت از برای غیر گسترده شده و این‌غیر همان « پوروشا » است. حال « سانکهیا کاریکا » می گوید:

« بایستی اصل موجود باشد که از همه چیز متمتع گردد » توضیح آنکه روح ، حق تملک برجهان را دارد و از آن بهره می گیرد و متمتع می‌شود. خلقت را با کلمهٔ « بوگیا » (bhogya) یا « آنچه که باید از آن تمتع گرفت » یا « موضوع لذت» تعبیر می کنند، درحالیکه روح را «بوکتری» (bhoktṛ) یا « لذت وتمتع گیرندهٔ» می گویند، یا بعبارت دیگر طبیعت را منظر « دریشیا » (dṛs'ya) یا آنچه که دیده می‌شود و روح را « دراشتری » (draṣṭṛ) یا ناظر می‌پندارند ، یعنی اصلی که به دستگاه عالم نظارت می کند و ازآن متمتع است. این حق تملک وبهره‌برداری ، ازجمله خصائص روح است.

٤ - تجرد روح ازماده - دلیل چهارم بنابر« سانکهیا کاریکا» اینست: « چون نیروی فاعلی جهت گریز و تجرد از جهان مادی تحقق یافته است »[۱]. این دلیل در خور اعتناست ، چون نتیجه منطقی صفت تنزیهی روح از قیود مادی است. آزادی در مکتب « سانکهیا» هنگامی تحقق می‌یابد که‌آدمی از استیلای «سه گونا» خلاص گردد. این خلاصی از طریق مادیات و دگرگونیهای ماده و « پراکریتی » میسر نیست ، زیرا نفس خود آزادی یعنی استخلاص از ماده و نه گرایش بسوی آن. اصلی که منزه ازماده است و از حوادث گزندش نیست ، «پوروشا» است. پس فقط باتوسل به‌آن و گریز و رهائی ازجهان است که می‌توان به‌آزادی نائل‌آمد و از آلام جانگداز روزگار آزاد شد.

سانکهیا معتقد است چون آزادی موجود است و مزایای آن برخاص و عام مشهود، پس‌باید مبحث نجات وآزادی راحمل بروجودروح کرد زیرا اگرروحی نبود، گریز ازقیود مادی و تعینات هستی امکان نمی‌داشت و انسان هرگز ازگردونهٔ باز پیدائی خلاص نمی‌شد و از آفات و بلیات نفس خود ، مستخلص نمی گردید و بالنتیجه همواره درتاسه واضطراب این تنگنای هستی اسیر می‌ماند. تناقضات موجود

---

۱ - *S. K.* XVII : kaivalyārtha*m* prav*r*ttes'ca

درآئین روح درمکتب سانکهاانتقادات بسیار برانگیخته است. اگرروح پاك و ابدی و لایتناهی است ، چگونه گرفتار محدودیتهای « پراکریتی » می‌شود و با ماده پیوند حاصل می کند و برای آزادی خود ، از « پراکریتی » استمداد می‌طلبد و بدان نیازمند است.

پاسخ « سانکهیا » این است که علل این رنج و بواعث پیوند روح و ماده را نمی‌توان بشیوهٔ تعقل دریافت، باید واقعیت را آنچنان که هست پذیرفت وسعی کرد که از منجلاب رنج و دام غفلت خلاصی یافت. آئین بودا برای گریز از این قبیل تناقضات موجود درمفهوم « روح » مبحث روح را یکسره تکذیب کرد و بجز عناصر گذرنده وگرد هم آمده (saṁghāta) که جریان حیات راتشکیل می دهند،حقیقت دیگری در ذات آدمی نیافت. مکتب «ودانتا» واقعیت واحدی در پس مظاهر عینی وذهنی عالم می یابد وخلقت‌را سرابی بی‌بود ورؤیائی‌باطل می‌پندارد، ولی‌مکتب «سانکهیا - یوگا » نه واقعیت جهان را تکذیب می کند و نه منکر روح می‌شود ، و همین امر موجب گردید که حکیم بزرگ «ودانتا» ، «شانکارا»این آئین را به‌باد انتقادبگیرد[1].

تکثر ارواح

عالم‌پراز ارواح‌ابدی و آزاد و بی‌حرکت است و هر روح درحکم واحد بسیط ومستقلی است وتعداد ارواح مساوی با تعداد افراد درجهان است ، روح نه‌با ماده در تماس است و نه با ارواح دیگر. « ودانتا » مبحث تکثر ارواح را توهم وخیالی بی‌اساس می‌انگارد ولی مکتب « سانکهیا - یوگا » بعللی که شرح آن مذکور شد این مبحث را می‌پذیرد و ضمیمهٔ آئین خود می کند.

دلائلی که « سانکهیا » برای اثبات تکثر ارواح اقامه می کند بدین قراراند :
۱ - امتیاز زمانی بین تولد و مرگ، ۲ - عدم تقارن افعال، ۳ - تغییرات گوناگون سه « گونا » (S. K. XVIII).

1 - S'ankara : *Brahmasūtrabhāṣya*, II, 2, 1 - 10

۱- امتیاز زمانی بین تولد و مرگ - دربارهٔ امتیاز بین مرگ و تولد «واچاسپاتی» می گوید: «زایش روح، یعنی پیوند آن با اجسام، عقل، خودآگاهی، ذهن، حواس و جسم که باتفاق بصورت مجموعه‌ای متعین و بی‌سابقه درآمده‌اند» [۱]، «نه‌اینکه روح تغییری بکند چه آن تغییر ناپذیر است» (na tu puruṣasya pari*n*āma tasyāpari*n*āmitvāt) [۲] و «مرگ یعنی خلاصی (parityāga) از جسم و کلیهٔ چیزهای مأخوذ یا اکتسابی، نه‌اینکه (بامرگ) روح فانی بشود چه روح قرار ابدی دارد» [۳]. پیروان سانکهیا می گویند اگر چنانکه مکتب «ودانتا» می گوید روح، واحدی یگانه می‌بود، می‌بایستی هنگام فوت فردی کلیهٔ افراد دیگر نیز می‌مردند و با تولد آن، تمام بشریت پا به‌عرصهٔ هستی می‌نهاد و این محال است پس ارواح بسیاراند.

حس باطن مملو از تأثرات منتج از کردار پیشین است، و حواس باطنی افراد که با ارواح گوناگون پیوند حاصل می کنند متکثراند، حال اگر حواس باطنی متعدد نمی‌بودند، ضایعهٔ عضوی که گروهی از اشخاص را عارض می‌شود مانند کری ولالی، شامل کلیهٔ افراد دیگر نیز می گردید [۴].

۲- عدم تقارن افعال - دلیل دیگر تکثر ارواح، عدم تقارن افعال است. افعال افراد، متمایز از یکدیگرند و در لحظات متفاوت و متوالی بوقوع می‌پیوندند. اگر

۱- *Tattvakaumadī*, XVIII

nikāyavis'iṣṭābhirapūrvabhirdeha - indriyamano' ha*m*kāra buddhivedanābhih puruṣasyābhisa*m*bandho janma

۲- *Ibid*.

۳- *Ibid*.

teṣāmeva ca dehādīnāmupāttānām parityāga mara*n*am natvātmano vinās'ah, tasya kuṭasthanityatvāt

۴- روح پیش از آنکه آزاد بشود متأثر از تأثرات کردار پیشین است، همین تأثرات باعث می‌شود روح از قالبی به‌قالب دیگر درآید. اگر فقط یک روح در جهان وجود داشت کلیهٔ افراد با عیوب و نقائص یکسان بدنیا می آمدند.

روحی واحد ، در کلیهٔ موجودات ساری و منتشر بود و برآنان حاکم ، می‌بایستی، عمل یکی از افراد ، موجب پیدایش فعل مشابهی در شخص دیگر می گردید و دراین صورت کلیهٔ موجودات در آن واحد دست به کارهای [مشابه و متجانس] می‌زدند و این محال است (tatas'ca sarvānyeva s'arirāni yugapaccālayet)[۱].

۳ ـ تغییرات گوناگون سه‌گونا ـ افراد به‌تناسبات متعدد تحت سلطه و اقتدار سه گونا هستند ، گروهی گرایش به‌نیکی دارند ، پاره‌ای متمایل به‌شهوات‌اند و برخی به‌تاریکی و پلیدیها روی می‌آورند، اگر کلیهٔ ارواح درحکم روحی واحد بشمار می‌آمدند ، احوال اخلاقی و ذهنی افراد ، یکی می‌بود. پس از آنچه که گفته شد برمی‌آید که ارواح بسیاراند وهریک، تحت شرایط خاصی، به‌جسم و حواس وذهن و خود آگاهی و عقل ، می‌پیوندد و متمایز از دیگری جلوه گر می‌شود ، اما روح فطرتاً پاك و پاکیزه است و ازتضادهای «گوناها» مبری است[۲].

« روح شاهد (sākṣitvam) وخنثی (madhyasthyam) و ناظر (draṣṭṛtvam) و مجرد (kaivalyam) است. آن را منزه ازهرفعل وانفعال‌می گویند(akartṛbhāvah)»[۳].

روح منشأ شعور و آگاهی و هشیاری است و فقط موجود ذیشعوری شاهد و ناظر چیزی تواند بود ، « بدانگونه که طرفین دعوا ، اختلاف خود را به شاهدی ارجاع می کنند ، بهمانگونه نیز « پراکریتی » دگرگونیهای خود را به‌روح عرضه می‌دارد و روح برآنان نظارت و شهادت می کند[۴] » .

روح را میانجی (udāsin) نیز می گویند زیرا روح برفراز کشمکش‌اضداد است و بهیچ طرف وجهتی گرایش و تمایلی ندارد و نه فاعل است و نه منفعل، نه‌متعین

---

۱ - *Tattvakaumadī*, XVIII

۲ - *S. K.* XIX : tasmācca viparyāsātsiddham sākṣitvam asya puruṣasya. kaivalyam mādhyasthyam draṣṭṛtvam akartṛbhāvas'ca

۳ - *Ibid* .

۴ - *Tattvakaumadī*, XIX

به‌تعینی است ونه موصوف به صفتی بلکه از هرصفت و تمایل و گرایش مبری ومنزه است و تنزیه و تجرید ویژه حال اوست.

حس باطن که خود فاقد هرگونه آگاهی است (acetana) بعلت پیوند با روح است که ذیشعور جلوه می کند، و «بواسطهٔ فعالیت گوناها، روحی که خنثی ومنزه است از هرگونه فعل، همچون اصل فاعلی نمودار می‌شود» (guṇākartṛtve[1]. apitathā karte-va bhavatyudāsīnah). روح با ذهن و جسم پیوندی موقتی دارد و هنگام فوت، جسم و عناصری که آن را تشکیل می‌دادند معدوم می‌شوند. جسم لطیف (sūkṣma s'arīra) که مخزن آگاهی، و منبع تأثرات دیرینه است، بهمراهی روح از قالبی به‌قالب دیگر می‌رود تااینکه آزادی و تجرد حاصل شود و روح پاکی و بی‌آلایشی فطری خود را از نو بدست آورد.

حس باطن یکی از دگرگونیهای مادهٔ اولیه است و شعور و آگاهی ندارد و معلوماتی راکه در ذهن منعکس شده‌اند، درواقع عقل،بیاری روح تعقل می کند. عقل (buddhi) بسبب نزدیکی و قرابتی که با روح دارد از تجلیات آن متمتع است وآگاهی،هنگامی بحصول می‌پیوندد که معلومات مأخوذ ازحواس در ذهن‌منعکس بشوند و عقل آنها را به‌روح عرضه بدارد و روح آنان را تعقل بکند.

عالم عینی و ذهنی در آئین «کاپیلا» دو عالم متضادی هستند که هرگز امتزاج و ترکیب نمی‌یابند مگر به‌ظاهر. هرعلم و معرفتی که ما را حاصل شود از برخورد ظاهری و موقتی این دو، پدید می‌آید. محسوسات بواسطهٔ حواس ادراک می گردند، و ذهن و عقل به‌تصرف در آنها می‌پردازند و آنانرا سازمان می‌دهند، و سرانجام این‌محسوسات به نور آگاهی روح منور می گردند و معلوم می‌شوند، پس روح فقط آن اموری را تعقل می کند که ازطریق حواس مستفاد شده است، چنانکه ارسطو نیز گفته است که' هیچ چیز در عقل‌نیست مگراین که قبلاً از حواس سرچشمه

۱- *S. K.* XX

گرفته باشد (nihil est in intellectu quod non primus in sensu) و از این رهگذر می‌توان گفت که کلیهٔ معلومات ما طبق نظر سانکهیا از حواس سرچشمه می گیرند و روح فقط بخشندهٔ نیروی آگاهی و شعور است.

پیوند روح وماده و درجات آفرینش

در بارهٔ « پوروشا » و « پراکریتی »، « سانکهیا کاریکا » می گوید: « پیوند « پوروشا » و « پراکریتی » به‌منظور نظارت در آفرینش (dars'anārtham) ودرعین حال، به‌نیت رهائی از آن (kaivalyārtham) صورت می‌بندد، و براثر پیوند این دو، که مانند اتحاد کور و چلاق (pangu - andhavat) است، آفرینش پدید می‌آید[1] ».

آفرینش اتصال این‌دو اصل لایتناهی است. طبیعت (pradhana)، صحنه و تماشاگه و سفره جملهٔ لذایذ است و « پوروشا » بر آن نظر می‌افکند تا از تماشای آن خویشتن را محظوظ بدارد. روح که با مادهٔ اتصال یافته، خویش را اسیر و در دام جوهرهای سه‌گانهٔ « گوناها » می‌یابد و چون فطرتاً پاك و منزه است این‌است که درطلب آزادی و رهائی از قیود مادی، مدام در تلاش است. بساط خلقت و هیأت شگفت‌آور آفرینش، از برای روح گسترده شده تا روح به‌اسرار آن آگاه بشود و چون از آن استشعار یافت، وسائل‌آزادی خویش‌را فراهم آورد و خود را ازحیطهٔ طبیعت برهاند.

آفرینش مستلزم فعل و انفعال دو نیروی جهان‌شناسی است که یکی چون فاعل دیگری چون منفعل بهم می‌آمیزند و باتلفیق دو نیروی متقابل‌خود، یکدیگر را تکمیل می کنند و دست به‌تکوین صور آفرینش می گشایند. مثالی که سانکهیا برای اثبات این‌مبحث می‌آورد، پیوند کور وچلاق است. کوری درجنگلی به‌چلاقی

---

۱ - *S. K.* XXI

puruṣasya dars'anārtha*m* kaivalyārtha*m* tathā pradhanasya pangu - andhavat ubhayorapi sa*m*yogah tat k*r*tah sargah

برمی‌خورد، هردو عاجزاند ولی براثرتعاون متقابل ، کور، چلاق را برشانهٔ خود قرار می‌دهد و باتفاق ، گریزگاهی از جنگل می‌یابند.

طبیعت و « پراکریتی »آن مرد کور است که نیروی فعالیت وتحرك دارد اما از روشنائی چشم و بصیرت محروم است. روح مانند آن چلاق است که از فعالیت وحرکت عاجز است ولی از فروغ دیدگان متمتع. انگیزه‌های این همکاری وهمراهی که درآئین سانکهیا بصورت خلقت (sargah) جلوه می کند دو گونه است. یکی استفاده و تمتع روح از دگرگونیهای ماده است، که موضوع لذت (bhogya) روح محسوب می‌شود ، و دیگری که هدف غائی سانکهیا است ، آزادی و رهائی روح از بندهای پرپیچ و خم ماده است که در آن روح محصور و محدود مانده است.

بعد از انحلال ، عالم از نو بوجود می‌آید ، هنگام انحلال ، صور ناشی از سه« گونا»، باطل می‌شوند و از هم جدا می گردند و براثر تضاد و فشار متقابل، سه نیرو به اعتدال و توازن کامل می‌رسند ، ولی بمحض پیوند دو اصل جهان شناسی ، نوسانی در دریای بیکران اسباب وعلل پیدا می‌شود وتعادل بدوی گوناها دگرگون می‌شود وبعلت دگرگونی سه‌صفت سازمان‌بخشنده،این سه‌نیرو درجهات تصاعدی و نزولی وانبساطی گسترش می‌یابند وگوناها از هم‌می‌پاشند و هریك درجهتی توسعه می‌یابد و به‌تناسبات متعدد و اندازه‌های مختلف به‌فعل می گراید و کثرات را ظاهر می‌سازد.

«پراکریتی» که‌تودهٔ نیروی صرف است و درحالت تجانس کامل «گوناها» درکمال اعتدال است، بتدریج تعین می‌پذیرد و رفته رفته به‌قالبهای گوناگون صور متکثره درمی‌آید وتجانس‌بدوی و سادگی و بساطت فطری خود را از کف می‌دهد.

« گوناها » بیك اعتبار اشیاء را بهم مربوط ، و باعتبار دیگر آنان را از هم منفك وجدا می‌سازند. تناسبات گوناگون سه‌جوهر عقلانی ونیرو وماده باهم ترکیب می‌یابند و دریکدیگر اثر می گذارند و براثر فعل وانفعالات متقابل‌وکشاکش های همه جانبه آنان ، اجسام و کائنات و درجات آفرینش نمودار می‌شوند و از

عدم تعین و بساطت محض، که « پراکریتی » است، جملهٔ تعینات ومرکبات یکی پس‌از دیگری صادر می گردند و میان این‌سلسلهٔ معلولاتی که از علت اصلی بوجود آمده‌اند، هرآنچه در خور شعور و عقل و آگاهی است، مزین به‌نیروی « ساتوا » است، و هرآنچه مشحون ازنیرو و انرژی است، عارض «راجاس» است، و هرآنچه سنگین و تاریک و مادی است، آکنده از « تاماس » است، هریک از این سه نیرو اگر در شیئی بشدت موجود باشد، مستلزم آن است که دو نیروی دیگر نیز در آن موجود باشند ولی درحالت خفا و استتار. در شیئی ساکن، ماده ظاهر و نیرو مستتر وآگاهی در کمون است، ودر شیئی متحرك نیروی تحرك (راجاس) بردیگران غلبه دارد و ماده و جوهر آگاهی تحت‌الشعاع آن است.

« سیل» می گوید: « جریان ایجادِ سیرتکامل، شامل گسترشِ تدریجی تفرد است در داخل آنچه که تفرد نمی‌پذیرد، توسعه متعین است در داخل آنچه که بلاتعین‌است و ترویج اصولی‌است نظام‌یافته، در داخل آنچه که نظام ناپذیراست. نظام توالی این گسترش تدریجی، نه سیر از جزء به کل، نه حرکت از کل به‌جزء است،بلکه مراد ازآن حرکتی است از آنچه که نسبةً کمترتفرد و تعین ونظام یافته بود، بدانچه که بیشتر تفرد و تعین و نظام پذیرفته است [۱]». و این‌عبارات «سیل» درترتیب وایجاد درجات‌آفرینش که‌برسبیل متنازل، ازبساطت به کثرت می گرایند، و بتدریج تعین بیشتری می‌پذیرند بخوبی محسوس است. از « پراکریتی » تاعناصر خمسه، قوس نزولی بتدریج متنوع تر و متعددتر و منظم‌تر می گردد و هرچه به‌عالم ماده نزدیکتر می گردیم، تعداد کیفیات و صفات جوهرها بیشتر می‌شود و کثرات بیشتر جلوه گر می‌شوند.

ترتیب پیدایش اصول آفریده

در بارهٔ پیدایش اصول دیگر « کاریکا » می گوید: « از پراکریتی عقل

۱ - B. N. Seal : *Positive Science of the Ancient Hindus*, 1915, p. 7

بزرگ (mahatbuddhi) بوجود می‌آید و از عقل بزرگ ، خود آگاهی زاده می‌شود (ahamkārah) و از خود آگاهی ، گروه شانزده اصل ، و از میان پنج اصلِ (عناصر لطیف) اصول شانزده‌گانه ، عناصر پنجگانه (pañcabhūtāni) بوجود می‌آیند[1] » .

اصل اولی که از امتزاج و ترکیب دو نیروی جهان شناسی پدید می‌آید ، « ماهات بودهی » (mahat buddhi) یا به تعبیر فلسفه یونانی « لوگوس » (logos) و عقل کل و نخستین خرد است . از بودهی خود آگاهی یا انیت (ahamkāra) بوجود می‌آید و از خود آگاهی ، گروه شانزده اصل که عبارت‌اند از پنج عنصر لطیف (tanmātra) و پنج حس (buddhīndriya) و پنج عضو فاعله (karmendriya) و حس باطن (manas) . از پنج عنصر لطیف ، عناصر پنجگانه پدید می‌آیند .

« پراکریتی » و عقل بزرگ و خود آگاهی و شانزده اصلی که مذکور شد ، به‌اضافهٔ عناصر خمسه و « پوروشا » که روح است ، اصول (tattva) بیست و پنجگانهٔ آئین « سانکهیا » را تشکیل می‌دهند . « گوداپادا » مفسر « کاریکا » معتقد است ، هرآنکس که به معرفت این اصول واصل بگردد ، به‌رفیع‌ترین مقام رستگاری که امکان دارد بشر فانی را در این دیر گذران حاصل بشود ، نائل آمده و هنگام فوت او را با جسم و تن پیوندی نباشد زیرا او از گره‌های زنجیر کردار خلاصی می‌یابد و دیگربار بدین جهان کون و فساد بازنمی گردد . « هرآنکس که به‌اصول بیست و پنجگانهٔ سانکهیا شاعر شد ، خواه پیرو شیوا باشد ، خواه بودائی ، خواه برهمن ، به روح خویش خلاصی می‌بخشد ، و در این شکی نیست » .

عقل بزرگ (mahat buddhi)

عقل بزرگ صادرهٔ اول است و بدین جهت ، جوهر « ساتوا » یا جوهر روشنائی در آن بحد وفور موجود است ، عقول کلیهٔ ارواحی که هنگام انحلال عالم ، منهدم

---

۱ - *S. K.* XXII
prakrtermahāms - tato' hamkārastasmādganas'ca ṣoḍas'akah. tasmādapi ṣodas'akāt pañcabhyah pañca bhūtāni

گردیده بودند ، در جوهر وسرنوشت « ماهات بودهی » نهفته‌اند و بالنتیجه ، نطفه جملهٔ پیدایشهای بعدی ، در همین منزلت و درجه‌ای که فراخ و بعیدالحدود است و بدان عقل بزرگ اطلاق شده است ، مستتر است و بهمین مناسبت عقل را دراین درجه ، بزرگ (mahat) و کلی نام می‌نهند، اما خود عقل چون ناشی از دگرگونی مادهٔ اولیه است تحت تأثیر فعل و انفعالات سه « گونا » قرار می گیردو تعادل خود را از دست می‌دهد و خودآگاهی را بوجود می‌آورد .

خصائص عقل عبارت‌اند از تصدیق (adhyavasāya) ، فضیلت (dharma) ، معرفت (jñāna) ، عدم‌شهوت (virāga) ، وفرمانروائی (ais'varyam) . عقل به‌جوهر روشنائی (sāttvika) آراسته است، و جوهرتاریکی، عکس جوهر عقل است[1] .

« بودهی » نیروی عقلانی است که بواسطهٔ آن ما اشیاء را تعیین می کنیم و کیفیات آنان را تصدیق می‌نمائیم مانند اینکه بگوئیم: « این کوزه است » ، «این پارچه است » . « بودهی » درواقع هم خصائص اشیاء را تعیین می کند و هم‌آنان را ازیکدیگرتمیز می‌دهد ودربارهٔ ماهیت‌آنان حکم صادر می‌کند واشیاء را آنچنان که فی‌النفسه هستند و بدون تصرف در ماهیتشان ، به چشم جهان بین روح عرضه می‌دارد . ولی سئوالی که دراین باب می‌توان کرد ، این است که چگونه «بودهی»

---

۱ - *S. K.* XXIII

adhyavasāyo buddhirdharmajñāna*m* virāga ais'varyam. sāttvikam etadrūpa*m*, tāmasamasmādviparyastam

بودهی را خاورشناسان اروپائی به‌عبارات گوناگون تعبیر کرده‌اند. « لاسن » آنرا به کلمهٔ لاتینی « این تنسیو » (intentio) یعنی « نیت » تعبیر کرده است ، « کلبروک » آنرا به‌معنی تصدیق (ascertainment) ترجمه کرده است. فرهنگ معروف سانسکریت که به فرهنگ « سن‌پترسبورگ » معروف است آنرا به کلمهٔ آلمانی « فسترویل » (fester Wille) معنی کرده ومستشرق فرانسوی «سن هیلر»(S. Hilaire) دربارهٔ آن به‌فرانسه می گوید: « L'intelligence c'est la de'termination distincte des choses » این تعبیر آخر ، بی گمان مناسب‌تر از سایر تعبیرات است.

که از چشمهٔ زایندهٔ « پراکریتی » یعنی ماده زاده شده ، مزین به‌نور آگاهی گشته است .

در پاسخ این سئوال ، سانکهیا می گوید که «بودهی» مملو از جوهر روشنائی (sattva) است و از برکت آن بحد کمال بهره‌مند است ، بدان حد که چون آئینه‌ای جلا یافته، انوار روح را درخود منعکس می‌سازد وصوری را که در واقع فاقدِ شعور و آگاهی‌اند، ذیشعور ومعلوم جلوه می‌دهد و در واقع جمیع محسوسات و معقولات و افکار ، تغییرات وتبدیلات این جوهر عقلانی هستند و فقط به‌مدد تجلی و نورافشانی « پوروشا » در « بودهی »است ، که این محسوسات و افکار، آگاه و روشن و متعین و معلوم جلوه گرمی‌شوند .

« بودهی » کاملترین مظهر « پراکریتی » است و بعلت قرابت و نزدیکی‌ای که با روح دارد عالیترین وسیله‌ای است که جهت تجرد از عالم مادی در دسترس ماگذارده شده است. « بودهی » آدمی را تا آستانهٔ آزادی راهبر است و چون نجات تحقق پذیرد « بودهی » و سایر مراتب هستی که به‌خطا به‌روح منسوب می گردند، همچون سایه های لرزان ناپدید می گردند و درهیولای اولی(پراکریتی) مستحیل می‌شوند ، و بقول « کاریکا » طبیعت و جمله دگرگونی‌های آن ـ که هنگام آزادی به «پراکریتی» باز می گردند ـ بسان رقاصه‌ای هستند که چون خاطرشهریار خویش را ارضا کرد از نظرش محو می‌شود[1] . اسارت یعنی محصور ماندن در بند « بودهی » ، و آزادی یعنی رهائی از بند آن و پیوستن به روشنائیِ « پوروشا » .

دربارهٔ ارتباط جوهرعقلانی و روح، سانکهیا معتقد است که« بودهی »آنچنان صاف و پاكِ و بی‌آلایش است که روح خویش را ازصوری که درآن انعکاس یافته‌اند تمیز نمی‌دهد و بموجب همین آمیزش و خلط مبحث ظاهری است که روح گرفتار دام محدودیت می‌شود وخویش را عین آثاری می‌پندارد که ازعقل تراوش می کنند.

---

1 - *S. K.* LIX

« ویاسا » (Vyāsa) در تفسیر رساله «پاتانجالی» (yoga sūtra, I, 41) که می گوید: «همانطوری که صور اشیاء ، در بلوری منعکس می‌شوند، بهمانگونه نیز، عقل انوار « پوروشا » را درخود منعکس می‌سازد »، می‌افزاید: « اگرعقل، رنگ روح ادراك کننده را بیابد (grahītr - puruṣa - ālambana - uparaktam) بدان مبدل می گردد و به‌صورت انعکاس یافته آن (روح ادراك کننده) متجلی می‌شود[1] » . ارتباط روح‌وعقل پیوستگی ظاهری (upadhi) است و بعلت همجواری عقل و روح بوجود می‌آید.

هر گونه ادراك و فهم و تعقل ، مرهون منشأ فیاض روح است که ازهرنوع قید و تعین بی‌نیاز است ، و همین عدم تمیز و تشخیص روح وعقل از یکدیگر ، و محدود شدن « پوروشا » در مراتب « بودهی » است که موجب نادانی و جهل می گردد (avidyā) و در آئین سانکهیا این نادانی ریشهٔ جملهٔ آلام و مصائب و ناسازگاری‌های روزگاربشماراست که از زمانی بی‌آغاز ظاهرشده وآدمی را گریبانگیر بندهای خود ساخته است.

نادانی بعبارت دیگر نسبت توهمی روح است به‌جریان حیات نفسانی وذهنی یعنی‌نسبت دادن مفاهیمی از قبیل «من می‌خواهم»، «من می‌اندیشم» و « می‌دانم » به‌روح، ولی در واقع هر فعل و اندیشه‌ای که از این‌نسبت غلط حس باطن به روح سرمی‌زند، یا ، درحکم بشمر رسیدن فعلی است که ازکردار پیشین سرچشمه گرفته، یا بمنزلهٔ انعکاس فعلی است ، که حال بوجود آمده و بشمر می‌رسد ، و یا امتداد فعلی است که درآینده به‌فعل درخواهد آمد. هنگامی که من گویم: «من می‌خواهم» جریانی‌ایجاد می کنم که در آن، یا فعلی بشمرمی‌رسد، و یا فعلی قابلیت بشمر رسیدن را می‌یابد ، و من در هرحال اسیر اعمال و عکس‌الاعمال جریان « کارما» (karma)

---

1 - *Vyāsabhāṣya*, I, 41

tathā grahītrpuruṣālambanoparaktam grahītrpuruṣasamāpannam grahtrpuruṣasvarūpākārena nirbhāsate

هستم که همچون تأثرات دیرینه در ذهنم نقش بسته‌است و با روحی که‌منزه وپاك از هر فعل و انفعال است کوچکترین ارتباطی ندارد.

«بودهی» چنانکه گفته شد، مشحون از جوهر روشنائی (sattva) است و از فضیلت و معرفت و عدم آلایش برخوردار است، ولی بعلت پذیرفتن رنگ‌های «گوناهای» دیگر، صفات عکس خود را نمایان می‌سازد[۱] و صفاتی از قبیل حرص و عدم فضیلت و نادانی و تعلق خاطر و عدم فرمانروائی بدان راه می‌یابند و بر آن مستولی می‌شوند. معرفت وشناخت که ازخصائص «بودهی» است به‌نظر «گوداپادا» بر دو قسم است: یکی معرفت ظاهری است مانند معلوماتی که ما را از «وداها» واعضاء ششگانه‌آن حاصل می‌شود ودیگری معرفت باطنی است که معرفت به کانِ طبیعت و اسرار شگرف‌آن‌است ومبتنی برتفکیك صحیح و درست طبیعت است از روح. علم ظاهری ما را بسوی سعادت دنیوی راهبر است و علم باطنی ما را به آزادی می‌رساند[۲].

مفهوم «ماهات بودهی» را می‌توان با مبحث «نوس» (nous) [۳] در فلسفه

---

۱ - Vijñāna Bhikṣu : *Sāmkhyapravacanabhāṣya*, II, 15
mahad uparāgād viparītam

۲ - John Davies : *op. cit*, p. 39

۳ - «فیلون»، عقل را ابدی «اوئادیوس لوگوس» (ο αιδιος λογοσ) می‌نامید وآنرا قدیم‌ترین موجود خلقت می‌پنداشت، به‌نظر او عقل بر سایر درجات‌آفرینش مقدم است ونخستین فرزند خداوند بشمار می‌آید: (De Plantatione, V, 18). رواقیان عقل را منشأ کلیهٔ هستیها و امکانات آفرینش می‌دانستند و آنرا «لوگوس اسپرماتیکوس» (λογοσ σπερματικοσ) و یا نیروی خلاقه و نیروی فاعلهٔ الهی یعنی «لوگوس پروفوریکوس» (λογοσ προφορικοσ) می‌نامیدند. پرورد گاربموجب‌این دو نیرو است که‌دست به‌تکوین عالم می‌گشاید. مفهوم«لوگوس» در مسیحیت مبدل به‌مبحث کلام (Verbum) شد، و در اناجیل‌اربعه خاصه در انجیل یوحنا در عباراتی‌چون «درآغاز کلمهٔ بود و کلمهٔ گوشمند شد» منعکس است. در اسلام مفهوم «لوگوس» در مبحث حقیقت محمدیه، نور محمدیه که

←

ما قبل سقراطی یونان، چون فلسفهٔ «انکساغورس» مقایسه کرد و آن را نوعی «لوگوس» (λoγoσ) بحساب آورد. در فلسفهٔ مدرسی اروپا مبحث عقل فعال (intellectus agens) که بقول حکمای مسیحیت عالی ترین نیروی نفسانی[۱] است بی‌شباهت به مفهوم بودهی نیست.

خودآگاهی یا انیت (ahamkārah)

اصلی که بلافاصله از «بودهی» منفک می‌شود انیت یا خود آگاهی است. «کاریکا» می گوید: «خودآگاهی خودگرائی (خود اندیشی) است (abhimāna) و از آن دو آفرینش (sargah) ظاهر می‌شوند، یکی گروه یازده اصل و دیگری پنج عنصر لطیف[۲]».

گفتن اینکه گروه یازده اصل وپنج عنصرلطیف از خود آگاهی بوجود می‌آیند حاکی از آن است که پیدایش عالم عینی وجسمانی، فعل ذهنی و نفسانی است. بدین معنی که پدیده‌های عینی و ذهنی و روانی، بطن و زیربنای مشترکی دارند و

→

رسول‌الله (ص) تجلی کامل آنست، نمودار شده است. میان این مفهوم «لوگوس» و بودهی آئین «سانکهیا» وجه اشتراکی هست و تحقیق تطبیقی در این باب امکان دارد مثمر ثمری باشد، رجوع شود به:

A. Jeffery : «Ibn - Al Arabī's Shajarat al - Kawn», *Studia Islamica, X*

۱ - Etienne Gilson : *La philosophie au moyen - âge*, Paris, 1952
Intellectus agens id est vis animae suprema

۲ - *S. K.* XXIV

abhimāno' ha*m*kārah tasmād dvividhah pravartatatesargah.
ekādas'akas'caga*n*ah tanmātra pañcakas'caiva

کلمهٔ «سارگا» (sargah) به معنی آفرینش آمده است اما باید گفت که در «سانکهیا» آفرینش در حکم تعین تدریجی خود علت است که بصورت معلول جلوه می کند.

آن خودآگاهی یا انیت است که بعلت تعین وتغییرِ تدریجی ، دست به‌تکوین عالم ذهنی و عینی می گشاید.

انگیزه‌ای که موجب این تکوین می گردد فعل وانفعالات سه «گونا» است، و وجه تمایز بین سه جوهر ذهن و نیرو و ماده بر اساس تناسبات گونا گون این سه نهاده شده است، اگر «ساتوا» که جوهر روشنائی وتمایل تصاعدی است بر دونیروی دیگر غلبه بیابد ، پدیده‌های نفسانی و ذهنی ظاهر می گردند ، درحالیکه تاروپود واقعیتهای مادی ، از قشرهای سنگین و تاریک و «ناخودآگاه» جوهر تاریکی (تاماس) تشکیل یافته است. تطور و سیر تکامل اشیاء ، بتحریک راجاس بوقوع می‌پیوندد. پس از لحاظ جهان شناسی می‌توان گفت که سه مقولهٔ ذهن، نیرو و ماده، تعادل خود آگاهی را هریک در جهتی برمی‌انگیزند و عالم ذهنی و عینی و جنبش لاینقطع عناصر را پدید می‌آورند.

خودآگاهی را ازلحاظ دیدجهان شناسی می‌توان نفس یاذهن‌عالم‌تعبیر کرد، وانعکاس آن درسطح عالم صغیر همان نفس ما است و تصوراتی که ما از اشیاء و واقعیتهای بیرونی و خارجی حاصل می کنیم ، ساختهٔ و پرداختهٔ نفس ما است و بدانگونه که از لحاظ جهان شناسی، عالم مادی و ذهنی از نفس کلی پدید می‌آید، بهمانگونه نیز دنیائی که ما با آن در تماس هستیم، تجلی نفس یا بعبارت سانکهیا تجلی خود آگاهی است.

خود آگاهی را به سانسکریت «اهامکارا» (aka*m*kārah) گفته‌اند و این‌لفظ مرکب است از دو جزء «اهام» (aham) یعنی «من» و «کارا» (kāra) یعنی «کار» و مراد از آن فعل و اندیشه‌ای است که «بمن» یعنی شخص من تعلق می گیرد. پس «اهامکارا» رامی‌توان اصل تشخص وتفردنیز تعبیر کرد. خودآگاهی گمانی‌ایجاد می کند که بموجب‌آن ما می‌اندیشیم ما فاعل افعال ، یا مالک اشیاء هستیم. خاصیت خودآگاهی ، خود پسندی ، خود گرائی (abhimāna) است و در

مفاهیمی از قبیل «من می‌اندیشم»، و «من احساس می کنم» منعکس است. این لفظ را می‌توان از لحاظی شبیه گفته معروف «دکارت» (cogito ego sum) دانست.

«ویجنیانابهیکشو» در بارهٔ خود آگاهی می گوید: «آن امر را خود آگاهی گویند که مفهوم «خود» را پدید بیاورد، بدانگونه‌که کوزه گر کوزه را می‌سازد» [۱] سپس می‌افزاید «پس ازآنکه شیئی بوسیلهٔ عقل تعیین شد، نسبت دادن‌آن به‌شخص من ـ که وظیفهٔ خود آگاهی است ـ تحقق می‌پذیرد [۲]».

از آگاهی دو قسم تحول بحصول می‌پیوندد: نخست گروه یازده اصل و بعد پنج عنصر لطیف. در ابتدای امر به گروه یازده اصل می پردازیم. خود آگاهی سه حالت دارد واین سه حالت براثر فعل وانفعالات سه جوهر عقل و نیرو و ماده تحقق می‌یابد. هنگامی که «اهامکارا» تحت استیلای جوهر روشنائی است (sattva guṇa) دست به‌ایجاد یازده اصل می‌زند که عبارت‌اند ازپنج حس، پنج عضوفاعله وحس باطن، آن رادراین‌حالت «خودآگاهی متغیر» (vaikṛta) می‌نامند، اگرتحت تأثیرجوهرتاریکی (ماده)باشد دست به‌تکوین خلقت عنصری می گشاید وآن را دراین‌صورت «بوتادی» (bhūtādi) یا منشأ موجودات عنصری می گویند که عبارت است از پنج عنصرلطیف و از این اصول اخیر، عناصرخمسه پیدا می‌شوند، ولی در هردو صورت، «تحریک» جوهر تحرك یا نیروی راجاس ضرور است چه راجاس گرداننده هم این است و هم آن، چنانکه «کاریکا» می گوید: «هردوی این آفرینش ها، براثرفعالیت راجاس بوجود می‌آیند» (taijasādubhayam) [۳]، توضیح آنکه براثر پیوند جوهر روشنائی (sattva) و جوهر تحرك (rajas) گروه یازده اصل پدید می‌آیند و براثر پیوند جوهر تحرك و جوهر ماده (tamas) پنج عنصر لطیف بوجود می‌آیند.

---

۱ - *Sāmkhyapravacanabhāṣya*, II, 16

aham karotītyahamkārah kumbha kāravad

۲- *Ibid*: buddhyā nis'cita evā' rthe' hamkāramamakārau jāyet

۳ - *S. K.* XXV

یازده اصلی که بموجب تغییر تدریجیِ خود آگاهی و براثر پیوند « ساتوا » و « راجاس » زاده می‌شوند عبارت‌اند از : چشم (cakṣu)، گوش (s'rotra) ، بینی (ghrāṇa) ، زبان (rasana) و پوست (tvāk). و پنج حس را جمعاً اعضای حسی یا « اعضای بودهی » (buddhīndriya) می گویند. پنج عضو فاعله (karmendriya) را بترتیب صوت (s'abda)، دو دست (pāṇi)، دوپا (pāda)، نیروی عضو دفع فضولات (pāyu)، وعضو تناسلی (prastha) می گویند[1]. چشم حس باصره است و گوش حس سامعه ، بینی حس شامه ، زبان حس ذائقه و پوست حس لامسه. یازدهمین اصل را حس باطن ، یا نفس یا حس مشترك یعنی « ماناس » (manas) گفته‌اند.

حس مشترك (manas)

« ماناس » (manas) را به‌حس مشترك (sensorium commune) نفس وحتی ذهن تعبیر می کنند، « سانکهیا‌ َکاریکا » در بارهٔ آن می گوید : « ماناس هم‌متمتع ازطبیعت حواس است وهم بهره‌مند ازطبیعت اعضای فاعله (ubhayātmakam atra manaḥ) آن سازمان دهندهٔ ادراکات است (saṃkalpakam) و بسبب تشابه « ماناس » با حواس دیگر (sādharmyāt) آن را عضو حسی نیز می‌دانند. « ماناس » بعلت دگرگونیهای گوناگون سه جوهر (guṇapariṇāmavis'eṣāt) وبسبب تکثراشیای خارجی (bāyabhedāt) چندگانه (nānātvam) جلوه می کند[2] ».

مفهوم واقعی « ماناس » در لفظ « سامکالپا » (saṃkalpa) مستتر است. این لفظ معانی بسیار داردمانند صورت بخشیدن به‌اشیاء، نیروی تخیل، نیروی خلاقه ذهنی و غیره. « سامکالپا » از لحاظ اشتقاق ، مرکب است از « سام » (sam)[3] که همان

---

۱ - *S. K.* XXVI

۲ - *S. K.* XXVII

ubhayātmakam atra manaḥ sāṃkalpakam indriyaṃ ca sādharmyāt. guṇapariṇāmavis'eṣānnānātvam bāhyabhedās'ca

۳ - « سام » (sam) به‌لاتینی « کوم » (cum) است

« هم » فارسی است و « کالپا » (kalpa) که از ریشهٔ کلیپ (√klip) به معنی جور کردن ، آماده ساختن‌مشتق شده است، پس « سامکالپا » مفهوم ساختن ، سازمان بخشیدن وصورت‌بستن‌را دربر دارد. ادراکات‌چنانکه درمکتب«نیایا ـ وی شیشیکا» نیز مشاهده شد ، شامل دو مرحلهٔ‌تکامل هستند. درمرحلهٔ اول ادراکات غیرمعین (nirvikalpa) و مجهول هستند ، « ماناس » صفت و موصوف و سایر کیفیات آنها را تعیین می کند[1] . « واچاسپاتی » می‌افزاید : « درمرحلهٔ اول شناخت نامعلوم (alocita) و غیر متعین (nirvikalpa) است ، و بمثابهٔ ادراکات کودکان ، منتج از واقعیت مجهولی است، اما اگرهمان واقعیت با خصائص و صفات کلی‌اش، بوسیلهٔ دانائی تعیین بگردد ، آن را ادراك (pratyakṣa) توان گفت ، و این صفت سازمان دادن (saṃkalpa - lakṣaṇa) ، از جملهٔ فعالیتهای ممیزه « ماناس » است و«ماناس» توسط همین صفتی که موجب تفکیک انواع مشابه و غیر مشابه است - samāna) (asamānajāti تعریف می‌شود[2] » .

نیروی فاعله «ماناس»،تصرف در ادراکات مجهول اولیه وسازمان بخشیدن آنان‌است. پس«ماناس» میانجی‌ایست‌بین‌ادراکات عینی‌وعالم روحانی و محسوسات مجهول را منظم می کند ، و آنان را به‌نظام خاص و معینی درمی‌آورد .

دربارهٔ اینکه « ماناس » علاوه برصفت فاعله خود ، نوعی حس مشترك نیز هست « ویجنیانابهیکشو » می گوید : « همانگونه که مردی بعلت معاشرتهای (بسیار) به صفات گوناگون متصف می‌شود، و بواسطهٔ معاشرت با معشوق ، عاشق

---

۱ - *Tattvakaumadī*, XXVII : vis'eṣana - vis'eṣyabhāvena viveeayati iti
۲ - *Ibid* .

hyalocita jñānam prathamannirvikalpam bālamūkādivijñāna sadṛs'am mugdhavastujamiti, tataḥ param punarvastu dharmairjātyādibhiryayā buddhyā' vasīyate sā' pi pratyakṣatvena sammatā. so' yam saṃkalpalakṣaṇo vyāpāro manasah. samānāsamānajātīyābhyām vyavacchindan mano lakṣayati

جلوه می کند، با شخصی منزه ، خویشتن را منزه می‌نمایاند، و با معاشرت بادیگران، صفات دیگران رابخود می گیرد، بهمانگونه‌نیز «ماناس» بعلت اتصال باچشم وحواس دیگرباآنها یکی می گردد، وبسبب متمایز بودن به‌تغییرات (و فعل‌وانفعالات)آنها، (dars'anādi - vrtti - vis'iṣṭatayā) چند گانه(کثیرالصورة) جلوه می کند»[۱].

پس « ماناس » هم نیروی فاعله است که کیفیات کلی و جزئی محسوسات راتعیین می کند وهم نوعی قوهٔ مدرکه است، که باحواس مختلف اتصال می‌یابد، و اشیاء را ادراك می کند و با نیروی ترکیب دهندهٔ خود ، همان محسوسات را سازمان می‌بخشد وآنان را برحسب صور مرکب وبسیط و نوع وجنس وخصائص، دسته‌بندی می کند. ولیکن « ماناس » از تعیین‌ماهیت محسوسات عاجز است وفقط نیروی عقلانی است که دربارهٔ ماهیت ادراك حکم صادر می‌نماید ویقین و تصدیق حاصل می کند.

در مکتب « یوگا » چنانکه بعد خواهد آمد، عقل وخود آگاهی و «ماناس» را باتفاق «چیتا» (citta) می گویند. در «سانکهیا»،حس باطن (antahkaraṇa) شامل عقل و خود آگاهی و حس مشترك و حافظه است[۲].

« ماناس » در مکتب « نیایا وی شیشیکا » ذره‌ای است ولی در « سانکهیا » از جملهٔ دگرگونیهای ماده است و نزدیکترین لفظ مترادفی که می‌توان درفلسفه غرب و اسلامی برای آن یافت همان عبارت حس مشترك یا « سنسوریوم کمونه » (sensorium commune) [۳] فلسفهٔ « اسکولاستیک » است.

---

۱ - *Sāmkhyapravacanabhāṣya*, II, 27

yathaika eva manah sangavas'ānnānātvam bhajate kāminīsangāt kāmuko, viraktasangātvirakto, anyasangāccānya eva mano' pi cakṣurādisangāccakṣu-rādyekībhāvena, dars'anādivrttivis'iṣṭatayā nānā bhavati

۲ - درفلسفه اسلامی حس باطن عبارت است از حس مشترك ، خیال ، حافظه ، واهمه و عاقله .

۳ - این عبارت را ارسطو ابداع کرده است. رجوع شود به : *De Anima*, III

درخاتمه باید افزود که لفظ « ماناس » با ریشهٔ « منس » ($\sqrt{}$ mens) لاتینی خویشاوندی دارد و در کلمات انگلیسی وفرانسه چون (mind) و (mental) منعکس است ، و در لاتینی و زبانهای مشتق از آن ، این ریشه اطلاق بـه‌نیروی‌عقلانی می‌شودوبا ماده سنخیت ندارد،درحالیکه «ماناس» در سانکهیا،یکی از دگرگونیهای ماده است و مفهوم عقل و خرد را نمی‌رساند.

پنج عنصر لطیف (tanmātra)

عناصر لطیف از خود آگاهی پیدا می‌شوند. « کاریکا » در بارهٔ این عناصر لطیف می گوید: « پنج عنصر لطیف غیرمتعین اند (nirvis'cṣāh) و از اینان پنج عنصر مادی (bhūtāni) پدید می‌آیند ». عناصرخمسه متعین هستند (vis'eṣāh)زیرا آنان از حالات آرامش وخشونت وحیرت (سه گونا) برخوردارند (s'ānth, ghorās'camūḍhās'ca)[1].

پنج عنصر لطیف عبارت‌اند ازقوهٔ سامعه (s'abda) قوهٔ لامسه (spars'a) ، قوهٔ باصره (mūrti) ، قوهٔ ذائقه (rasa) ، قوهٔ شامه (gandha). « واچاسپاتی » معتقد است علت اینکه عناصر لطیف را غیر متعین می گویند این است که حالات مختلف سه جوهر بدانها تعلق نگرفته است اما پنج عنصر مادی که از عناصر لطیف بوجود می‌آیند تحت تأثیر « گوناها » هستند[2].

بـه نظر « ویجنیانابهیکشو » عناصر لطیف از نفوذ گوناها مبرا هستند و تغییر نمی کنند ، حال آنکه عناصر جسمانی دائم در دگرگونی و تغییر و تبدیل‌اند وآثار متضادی از خود ظاهر می‌سازند ، وی من‌باب مثال می گوید : « باد خنک برای کسی کـه حالت عطش و تشنگی دارد مطبوع است ولی همین باد مقبولِ طبع کسی کـه در سرما می‌لرزد نیست ». بـاید خاطر نشان

---

۱ - *S. K.* XXXVIII

tanmātrānyavis'eṣāh tebhyo bhūtāni pañca pañcabhyah etc smṛtā vis'eṣāh s'āntāh ghorās'ca mūḍhās'ca

۲ - *Tattvakaumadī*, XXXVIII

ساخت که عناصر لطیف و عناصر کثیف هردو ، از منشأ آفرینش عنصری (bhūtādi) زاده می‌شوند. عناصرلطیف، مرکزهای سرشار از نیرو هستند ، ولی چون این‌عناصر بغایت ظریف‌اند ، از این رو ، عاری از خصائص عناصر مادی‌ای هستند که هنگام تنزل به‌عالم کون وفساد، کسب می کنند، بعبارت دیگر ، امکانات بالقوه توده‌های نیرو که در مادهٔ لطیف این‌عناصر ظریف نهفته است، تغییراتی چند می پذیرد و براثر تغلیظ مایهٔ‌خود، ونیز بسبب دگرگونیهای پیاپی،بصورت محسوسات تنزل می‌یابد.

خود آگاهی یا تحت تأثیر نیرو و جوهر تصاعدیِ «ساتوا» است و در این صورت‌یازده اصل راپدید می‌آورد، و یاتحت استیلای جوهرنزولی ومادیِ «تاماس» است و در این حال بـه‌تکوین آفرینش عنصری می‌پردازد. ترتیب پیدایش‌عناصر لطیف از خودآگاهی بدین قرار است :

ابتداء عنصر لطیف صوت (s'abda یا ākās'atanmātra) مستقیماً از « بوتادی» (bhūtādi) یا « منشأ آفرینش‌عنصری » زاده می‌شود، ولی قوهٔ لامسه (نیروی بالقوهٔ لمس‌پذیری) (spars'a یا vāyutanmātra) از ترکیب یک واحد « تاماس » ناشی از « بوتادی » با قوهٔ سامعه (عنصر لطیف شنوائی) (s'abda) ظاهر می‌شود. قوهٔ باصره یا نیروی بالقوهٔ بینائی (rūpatanmātra) از آمیزش یک واحد « تاماس » منتج از « بوتادی » با قوهٔ لامسه یا عنصر لطیف لمس‌پذیری ، پدید می‌آید. قوهٔ ذائقه یا نیروی بالقوه ذوقی (rasatanmātra) از ترکیب یک واحد « تاماس » منفک از « بوتادی » با قوهٔ باصره (عنصر لطیف بینائی) زاده می‌شود و سرانجام قوهٔ شامه یا نیروی‌بالقوه بویائی (gandhamātra) ازامتزاج یک واحد «تاماس»ناشی از«بوتادی» با قوهٔ ذائقه (عنصر لطیف ذوقی) ، پیدا می‌شود.

عناصر کثیف خمسه عبارتند از : ۱ - اثیر (ākās'a) ، ۲ - هوا (vāyu) ، ۳ - آتش (tejas) ، ٤ - آب (ap) ، ٥ - خاک (pṛthivī, kṣiti) .

عناصر پنجگانهٔ کثیف از عناصر لطیف بوجود می‌آیند. در حالیکه پنج عنصر

لطیف از « بوتادی » زاده می‌شوند، پنج عنصر کثیف از عناصر لطیف بوجود می‌آیند، یعنی دراین دگرگونی و تحول ، قوس نزولی یک درجه تنزل یافته است.

عناصر کثیف مرکب از ذرات‌اند. پنج‌قسم‌ذرات عنصری که‌تاروپود آفرینش مادی راتشکیل می‌دهندازعناصرلطیف زاده شده‌اند. قوه سامعه(s'abda - tanmatra) براثرآمیزش بایک واحد مادی‌ناشی از «بوتادی» - یعنی حالتی که درآن خودآگاهی متأثر از جوهر مادی است - اثیر را پدید می‌آورد. قوهٔ لامسه باقوهٔ سامعه ترکیب می‌یابد و ذرات‌هوا(vāyu) راپدید می کند. قوهٔ باصره (rūpa - tanmātra) که شامل نور و حرارت است با قوهٔ لامسه (spars'a) و سامعه (s'abda) ترکیب می‌یابد و ذرات‌آتش (tejas) را ایجاد می کند. قوهٔ ذائقه (rasa) باقوهٔ باصره ولامسه وسامعه می‌آمیزد و ذرات آب را بوجود می‌آورد. قوهٔ شامه (gandha) با سایر قوه‌های دیگر ترکیب می‌یابد وذرات خاك را پدید می‌آورد[1]. حال می‌توان‌آفرینش عناصر لطیف وکثیف را بصورت جدول زیر نشان داد.

اثیر = ākās'a ← واحد مادی + s'abda	نیروی بالقوهٔ شنوائی	s'abda ← «منشأ آفرینش عنصری» būtādi
+		↓
هوا = vāyu ← spars'a	نیروی بالقوهٔ لمس پذیری	spars'a ← یک واحد « تاماس »
+		↓
آتش = tejas ← rūpa	نیروی بالقوهٔ بینائی	rūpa ← یک واحد « تاماس »
+		↓
آب = ap ← rasa	نیروی بالقوهٔ ذوقی	rasa ← یک واحد « تاماس »
+		↓
خاك = pṛthivī ← gandha	نیروی بالقوهٔ بویائی	gandha ← یک واحد « تاماس »

۱ - رجوع شود به S. Dasgupta : *op. cit*, p. 252 - 53

باید خاطر نشان ساخت که مراد از قوهٔ سامعه ، لامسه ، باصره ، ذائقه ، شامه ، نیروهای بالقوه شنوائی، لمس‌پذیری، بینائی، ذوقی وبویائی است و نه‌اعضای حسی ودستگاه مدرکه.

مکتب « وی شیشیکا » عناصر را از پست‌ترین درجه یعنی زمین آغاز می کند و به عالیترین آنها که اثیر باشد ختم می کند ، درحالیکه سانکهیا این عناصر را در نظام معکوس مورد استقصاء قرار داده است و آنانرا در جهت ایجاد و تولید شان ، و با توجه به سلسلهٔ مراتب ظهور آنان ، از مادهٔ اولیه بررسی می کند.

بین عناصر ، بدون تردید سلسله مراتبی وجود دارد و از اثیر تا خاك ، قوس نزولی دگرگونیها، بتدریج تعین وتغییر بیشتری می پذیرد. خاك بقول «وی شیشیکا» دارای کیفیات رنگ و مزه و بو و لمس پذیری است و در نحوهٔ ایجاد خاك، دیده شد که قوهٔ شامه که صفت ممیزهٔ زمین است با سایرقوه‌های لطیف درهم می‌آمیزد و خاك را پدید می‌آورد. هرچه عناصر را در جهت تصاعدی و لطافت آنان در نظر بیاوریم ساده‌تر و بسیط‌تر می‌شوند ، چنانکه اثیر مستقیماً از قوهٔ سامعه پدید می‌آید و در تأیید همین مبحث « وی شیشیکا » می گوید : «کیفیات دیگر (یعنی کیفیات ناشی از خاك و آب و آتش و هوا) در اثیر شناخته نمی‌شوند »[1]. اثیر در ضمن اصل و مبدأ چهار عنصر دیگر است و بهمین جهت می‌توان آن را « اُم‌العناصر» تعبیر کرد.

عناصر خمسه در سانکهیا مانند « وی شیشیکا » پنج حالت مادی یعنی حالت انجماد (زمینی)، حالت مایع، (آب) بخاری، (هوا) درخشان و برافروخته، (آتش) واثیری ولطیف(اثیر) بشمارانده. کلیهٔ اشیائی که دراین جهان مادی ظاهرمی گردند، از ترکیبات ذره‌ای این عناصر خمسه ، بوجود می‌آیند. وجه تمایز بین اشیاء مرهون ترکیبات ذره‌ای خاص عناصراست.

اشیاء دارای محدودیت فطری هستند که بموجب آن صورت خاص ومشخصی می‌یابند ودرحالت اعتدال وتوازن قرار می گیرند. اگرمحدودیت این قالبها دگرگون بشود ، توده نیروئی کـه در آنان متمرکز و اندوخته شده است به‌جریان می‌افتد و

---

۱ - *Vais'eṣika Sūtra*, II, 1, 5

بجای دیگری هجوم می‌آورد و شیء نوی پدید می کند. حال آنکه نیروی کلی در میان تغییرات و تبدیلات اشیاء، تغییر نمی کند. سلسله علت و معلول کم و بیش صورت «تکامل یافتهٔ» یک نیروی عظیم و معینی است. حاصل جمع کلیهٔ معلولات درجمع کلیهٔ علل بالقوه موجود است، فقط ترکیبات ذره‌ای، محکوم به دگرگونی است. این تغییرات نیز ازسوی دیگر، موجب ظهور نیروهای نهفته «گوناها» می گردند ولیکن هیچ خلقت نوی درواقع صورت نمی بندد. آنچه را که بدان علت مادی می گویند فقط نیروی فعال آفرینش و ابزار نقل و انتقال نیرو است، و این نیرو، صورت نهفته و ناپیدای انرژی‌ایست که در معلول مصداق یافته است.

«رِی» می گوید: «نیروی موجود در جهان هرگز تغییر نمی کند و اگر شیئی از حدود فطری خود بدر شود و به‌صورت دیگری ظاهر گردد نه این است که نیروی جدیدی تولید شده بلکه نیروی گریخته از صورت باطل شده، موجب ایجاد صورت دیگری شده است[1]».

سیرتکامل دگرگونیها فقط در داخل نظام محدودیتهای فطری اشیاء تحقق تواند یافت. این محدودیتها مشتمل است برمحدودیتهای، فصلی و زمانی (فلان درخت درفلان محل رشد می کند) یامحدودیتهای صوری (انسان از انسان دیگری بوجود می‌آید و نه از حیوان) یا محدودیت سببی (ماست از شیربوجود آمده و نه از نان). سیرتکامل دگرگونیها در داخل این نظام بسط و ترویج می‌یابد. تغییرات و دگرگونیها، باتوجه به‌محدودیتهای طبیعی، درهمه‌جا وهمه‌چیز شایع ومشهوداند.

ذرات درگردش لاینقطع و دورانی خویش منهدم می گردند و هرلحظه جهان در تغییر و تبدیل است و هر لحظه ذرات، صورت نوی می‌یابند و در لحظهٔ بعدی معدوم می‌شوند. گروهی از تغییرات مشهوداند وپاره‌ای لطیف‌تراند و بدیدهٔ محدود آدمی ظاهرنمی گردند. زمان، لحظه و مدت در آئین «سانکهیا»، برخلاف مکتب

---

1 - Ray : *History of Indian Chemistry*, p. 72

نقل از S. Dasgupta : *op. cit*, p. 254

« وی شیشیکا » امری است ذهنی (buddhinirmāṇa) و نه‌عینی. زمان نظام توالی لحظاتی است که طی‌آن ذهن دگرگونیهای اشیاء را انتزاع می کند. در هر لحظه، اشیاء تحت تأثیر دگرگونیها و تغییرات چند هستند یعنی تغییراتی که مربوط به گذشته و حال و آینده بوده، یا تازه و کهنه و وجود نیافته هستند[1].

اگر شیئی درحالت بالقوه باشد، آن را آینده می گویند، اگر ظاهر بگردد آن را حال می گویند و اگر دو باره به‌حالت کمون در بیاید آن را گذشته می گویند و از این سه حالت بالقوه و بالفعل و کمون اشیاء، ذهن سه مرحله زمان آینده و حال وگذشته را انتزاع می کند.

حس باطن (antahkaraṇa)

عقل (buddhi)، خود آگاهی (ahaṃkāra) و نفس (manas) را باتفاق حس باطن می گویند.

« کاریکا » می گوید: « حس باطن سه گانه است و حواس خارجی ده‌گانه هستند واینان محسوسات خارج‌را به‌حس‌باطن تحویل می‌دهند (das'adhā bāhyam trayasya viṣayā' khyam). حواس خارجی فقط در زمان حال (sāṃprata - kālam) [فعالیت می کنند] و حس باطن با سه زمان گذشته، حاضر و آینده مرتبط است» (trikālam - ābhyantaram karaṇam)[2] «واچاسپاتی» می‌افزاید: ده حس خارجی، محسوساتی راکه می‌بایستی به‌آنان(فعل) سازمان یافتن(saṃkalpa) و نسبت دادن به انانیت (abhimāna) وتصدیق (adhyavasāya) تعلق بگیرد، در اختیارحس‌باطن می گذارد[3].

---

۱ - S. Dasgupta : *op. cit*, pp. 254 - 256

۲ - *S. K.* XXXIII
antaḥkaraṇam trividhaṃ, das'adhā bāhyaṃ trayasya viṣayā' khyam. sāṃpratakālaṃ bāhyaṃ trikālam ābhyantaraṃ karaṇam

۳ - *Tattavakaumadī*, XXXIII
viṣayasaṃkalpābhimānādhyavasāyeṣu kartavyeṣu dvārī bhavati

فرق عمده بین حواس خارجی وحواس باطنی، در این است که حواس خارجی مدرکات را فقط در زمان حال ادراك می کنند و لیکن حس باطن مدرکات حسیه را درخود مضبوط می کند وآنان را در مخزن حافظه، روی هم می‌انبازد و برحسب احتیاجات خود ، آنها را استخراج می کند و در سه زمان حاضر ، گذشته و آینده در ذهن احیاء می کند.

حس باطن می‌تواند با تصرف و استخراج مدرکات ، از علت به‌معلول ، و از معلول به‌علت ، و از دلیل به‌نتیجه ، سیر بکند و به‌استقراء و استنتاج بگراید ، و مفاهیمی را که درقید و بند زمان و مکان نیستند انتزاع بکند. من باب مثال ، از مشاهده طغیان آب ، نتیجه بگیرد که باران بسیار باریده است. این نحوهٔ استدلال ، سیر به زمان گذشته است. از دیدن دود روی کوهسار ، بشیوهٔ استنتاج بگراید و بگوید که یقین آتشی درآنجا برافروخته‌اند که بدینسان دود می کند. این سیر در زمان حال است. یاامکان دارد ابری درآسمان ببیند ونتیجه بگیرد که باران خواهد آمد ، و این سیر به آینده است. کلیهٔ این فعل و انفعالات که ازمجهول به معلوم سیر می کند و عاری از قیود زمان و مکان است ، از خصائص حس باطن است.

« بودهی (عقل) و حواس باطنی را (sāntakaranā) که به کلیهٔ ادراکات خارجی وباطنی احاطه‌دارند (sarvam viṣayam avagāhate) دربانان (dvāri) ، وسایر حواس خارجی را درها (ورودی و خروجی) (dvārāni) می گویند»[1].

حواس محسوسات را ادراك می کنند وآنها را به‌حس‌مشترك (manas) منتقل می‌سازند ، حس مشترك آنان را به خود آگاهی عرضه می‌دارد و خود آگاهی آنها را به‌عقل انتقال می‌دهد و عقل بمثابهٔ آئینه‌ایست که در آن ، محسوسات بصورت قاطع و تکامل یافته خود ، از برای تمتع و نظارت پوروشا آماده می‌شوند.

---

۱ - *S. K.* XXXV

sāntakara*n*ā buddhih sarva*m* viṣayamavagāhate yasmāt. tasmāt trividha*m* kara*n*am dvāri dvārā*n*i s'eṣāni

مراد از ده در ورودی اینست که ابتداء حواس اشیاء را ادراك می کنند و مدرکات از طریق این منافذ ، بدرون نفوذ می کنند ، و غرض از خروج ، فعالیت اعضای فاعله است که بفراخور ادراك وارده ، فعلی در مقابل آن ، انجام می دهند یا می‌توان افزود یکی بمنزلهٔ ورود ادراك ، و دیگری خروج آن است.

حس مشترك (manas) محسوسات را معاینه می کند و به تصرف در آنان می‌پردازد و صور گوناگون ادراکات را تحت نظامی خاص ، سازمان می‌بخشد و خصائص جنس ونوع و کل وجزء را دسته‌بندی وتعیین می کند ، سپس خودآگاهی مفهوم انانیت وتملك را بدانان نسبت می‌دهد وبه‌نفس خود شخص مربوط می‌سازد، وسرانجام عقل وارد صحنه می‌شود وماهیت واقعی‌آنان را تعیین می کند وازچگونگیِ آنان تصدیق و یقین حاصل می کند ، از این رهگذر، حواس باطن را با دربانان این دردهای ورودی مقایسه می کنند ، زیرا آنان در داخل بنا قرار یافته‌اند ، و از آن ، نه خارج می‌توانند شد و نه بدان وارد.

« این حواس (خارجی و باطنی) که تحت تأثیر صفات سه « گونا » هستند (guṇa - vi'eṣāh) و خصائص شان از یکدیگر متمایز است (paraspara - vilakṣaṇā) مانندچراغی‌هستند (pradīpa kalpā) که جهت ارضای « پوروشا » (puruṣasyārtha) به کلیهٔ (kṛtsnam) محسوسات روشنائی می‌بخشد (prakās'ya) و آنان را به‌عقل عرضه می‌دارند» (buddhau prayacchanti)[1]،«واچاسپاتی» درتعبیراین بند می گوید: « بدانگونه که والی دهکده‌ای، مالیات خانواده‌ها را می گیرد وبه‌خزانه‌دار می دهد، و خزانه‌دار نیز به‌صدر اعظم و او نیز به شاه تقدیم می کند ، بهمانگونه نیز حواس خارجی، بمجرد این که شیئی را ادراك کردند،آن را به‌حس‌مشترك منتقل می‌سازند و حس مشترك پس‌از سازمان دادن، آن را به‌خود آگاهی می دهد، خود آگاهی هم

۱ - *S. K.* XXXVI

ete pradīpakalpāḥ parasparavilakṣaṇāguṇavis'eṣāh. kṛtsnam puruṣasyārtham prakās'ya buddhau prayacchanti

پس از نسبت دادن ادراك به شخص ، آن را به‌صدراعظم جمیع موجودات که عقل است عرضه می‌دارد »[۱].

عقل را در این مثال باصدراعظم مقایسه می کنند، چون عقل از سایرحواس به « پوروشا » نزدیکتر است و بواسطهٔ نزدیکی و قرابتی که با آن دارد از برکت آن بهره‌مند است. عقل روح را درخود منعکس می‌سازد ، و بموجب این انعکاس، هدف « پوروشا » برای تماشای خلقت ونیز بمنظور تجرداز آن، به‌اجابت می پیوندد. عقل امتیاز لطیفی را که بین « پوروشا » و طبیعت هست درمی‌یابد وآن دو را ازهم تمیز می دهد (vis'inaṣti pradhānapuruṣāntaramsūkṣmam)[۲] وبدین نحو «پوروشا» خویشتن را از طبیعت و دگرگونیهای ماده جدا می‌داند و خود را برای تجرد کامل از آن آماده می‌سازد.

تناقض بزرگ این‌مکتب چنانکه متذکر شدیم ، در این است که «پوروشا» بااینکه در برابر پلیدیهای ماده از نیروی تنزیه وتجرید کامل وبی‌همتائی برخوردار است،معذلك‌درگرداب‌توهم‌محصور می‌ماند وفقط به‌مددخودماده‌است که ازآن‌آزاد می‌تواند گردید، توضیح آنکه بساط خلقت و دستگاه آفرینش‌چنان چیده‌شده که همه چیز ازبرای تمتع‌و نظارت و تماشای «پوروشا» وجهت آزادی‌او از قیود ضمائم‌مادی فراهم گردیده است.

جسم لطیف (sūkṣma s'arīra)

سانکهیاروح را اصل لم‌یلد ولم‌یولد می‌داند ومعتقد است که هیچگونه دخالتی

---

۱ - *Tattvakaumadi* XXXVI

yathā hi grāmādhyakṣah kauṭumbikebhyah karamādāya viṣayādhyakṣāya prayacchati, viṣayādhyakṣas'ca sarvādhyakṣāya, sa ca bhūpataye, tathā bāhendriyā*n*i ālocya manase samarpayanti, manas'ca sa*m*kalpyāha*m*kārāya aha*m*kāras'cābhimatya buddhau sarvādhyakṣabhūtāyām

۲ - *Ibid*.

درفعل و انفعالات و دگرگونیهای ماده ندارد و فطرتهٔ پاك و منزه و بی‌نیاز ازهر گونه آلایش مادی است. بدین ترتیب عالم جسمانی و عالم روحانی دو واقعیت آشتی ناپذیری هستند، اما در میان دگرگونیهای متعدد ماده، مراتب بسیاری موجود است و ماده دائم تحت تأثیر سه «گونا» است وهردرجه‌ای که به نیروی تصاعدی متمایز باشدبهمان اندازه عالی‌تر و آزادتر و لطیف‌تر است، مانند عقل بزرگ، که کارش تعقل مدرکات حسیه است و از تجلی و نورافشانی و آگاهی «پوروشا» بهره‌مند است و مانند آئینه‌ای انوار آن را در خود می‌نمایاند. مراتب دیگری که به‌ترتیب از عقل بزرگ صادر می‌شوند به‌اندازه‌های مختلف از تناسبات متغیر و متحول گوناها برخوردارند.

خود آگاهی و حس مشترك و حواس شامل مراتب ذهنی و روانی هستند، پنج عنصر لطیف مراکز تولید نیرو و منابع سرشار ازانرژی عنصری هستند، حال با توجه‌باینکه روح درگردونهٔ بازپیدائی سرگردان و محصور است و از قالبی به‌قالب دیگردرمی‌آید و درضمن خود روح مجرد ومنزه است وجوابگوی کردار پیشین نیست، چه عناصری بعد از بطلان جسم، به‌قالب دیگر انتقال می‌یابند و سرنوشت آدمی را تعیین می کنند؟.

سانکهیا ترکیبات روانی مادی وموروثی را بررسی می کند وی گوید:«جسم لطیف (sūkṣma) واجسامی که‌ازپدر ومادر بمامنتقل‌می‌شوند (mātāpitṛjāh) بانضمام اشیای مادی و عنصری، انواع سه گانه‌ای را تشکیل می‌دهند که ازمیان آنها، جسم لطیف باقی است و اجسام‌زاده از والدین فانی است [1]».

اجسامی که از والدین منتقل می‌شوند به نظر «واچاسپاتی» ششگانه

۱- *S. K.* XXXIX.
sūkṣmāmātāpitṛjāh saha prabhūtaistridhā vis'esāh syuh. sūkṣmāsteṣām niyatāh mātāpitṛjā nivartante

هستند[1] و عبارت‌اند ازمو ، خون ، گوشت که از طریق مادر بوجودمی‌آیند و عروق، استخوان و مغز استخوان کـه از پدر پدید می‌آیند. ایـن شش قشر (kos'a)، وجود جسمانی‌آدمی را تشکیل می‌دهند. اجسامی که از پدر ومادر انتقال می‌یابند پس‌از بطلان جسم ، منهدم می گردنـد ، و مبدل به‌خاکستر و آب و کثافت می‌شوند اما جسم لطیف (sūkṣma) همچنان باقی است ، و بقول « کاریکا » ، « در آغاز آفرینش پیدا شده (pūrva - utpanna) وبه‌قالبی خاص تعلق نیافته (asakta) و دائمی(niyata) است واز عقل گرفته تاعناصرلطیف درآن موجود است(mahādisūkṣma - paryantam) و آن ازقالبی به‌قالب دیگر درجریان است (saṃsarati) و از بساط آفرینش،هیچگاه تمتع نمی گیرد (nirupabhogam) وجسمی مشحون ازامکانات هستی است (bhāva)[2].»

این مبحث در واقع مفتاح اسرار معاد و سیر روح در درجات آفرینش،و نزول آن در صورگوناگون است. جسم لطیف، لطیفه‌ای نفسانی است که مرکب است از « بودهی » و خودآگاهی و نفس و عناصر لطیف. جسم لطیف سایه و ظل روح‌است و دنبال‌آن از قالبی به‌قالب دیگر درحرکت است. هر روحی مجهز به‌جسم لطیفی است و جسم‌لطیف مملو از امکانات و تأثرات دیرینهٔ حیات‌های پیشین‌است ، و روح را همچون ریسمانی به‌گردونهٔ چرخ حیات متصل ساخته است.

جسم لطیف بـراثر تثمیر و شکفتگی قوه‌هـای بی‌پایان خود ، روح را در بند امواج هستی گرفتارمی کند. جسم لطیف، مادی است و نه روحانی،بسبب اینکه‌از « پراکریتی » زاده شده است. البته باید متذکر شدکه نوعی ماده لطیف و تـوجیه ناپذیری است. هنگام انحلال جسم،اجسام مادی وبقول «سانکهیا» اجسام موروثی منهدم می‌گردند اما جسم لطیف‌که مشحون ازظرافتی خاص است و در بند زمان

۱ - *Tattvakaumadī*, XXXIV

۲ - *S. K.* XL

pūrvotpannam asaktam niyatam mahādisūkṣmaparyantam. saṃsarati nirupabhogam bhāvairadhivāsitam lingam

و مکان نیست ، با تولد هستی نمی‌یابد و با مرگ نیست نمی‌شود .

کاریکا می گوید: جسم لطیف « در آغاز آفرینش پیدا شده است »، یعنی آنگاه که صور از بطن « پراکریتی » صادر شدند ، جسم لطیف تحقق یافت و گردش لاینقطع خود را در مراتب هستی آغاز کرد. جسم لطیف به‌قالب خاصی متعلق نیست (asakta) بدین معنی که آزاد است و برحسب شکفتگی نیروهای نهفته خود ، قادر است بهر قالبی ، در هر مکان و هر زمان ، درآید. جسم لطیف مملو از امکانات و تأثرات واحوال گوناگون است. کلمهٔ «بهاوا» (bhāva) که به این تأثرات و امکانات اطلاق می‌شود یعنی حال ، مرتبه، نوع بودن وهستی و مراد از آن ، مرتبه و مقامی است که بر اثر شکوفائی تأثرات ناشی از کردار پیشین ، در جسم لطیف، حاصل می‌شود و کیفیت و خصائص قالب آینده و همچنین نهاد و گوهر و سرنوشت آدمی را تعیین می کند.

« واچاسپاتی » در تعریف این مبحث می گوید : « این احوال عبارت‌اند از خیر و شر (dharmādharma) ، دانائی و نادانی (jñānājñāna) تعلق خاطر و عدم تعلق خاطر (vairāgyāvairāgya) استیلا بر دنیا و عدم نیروی استیلا بر دنیا (es’varyānais’varya) . عقل مملو از این احوال (یعنی تأثرات گوناگون) است وجسم لطیف مملو از جوهر عقل است ، و بدین ترتیب جسم لطیف مشحون از این احوال (ناشی از بودهی) است. بدانگونه که جامه‌ای براثر تماس با گل های معطر«چامپاکا» مملو از رایحهٔ آن می گردد، بهمانگونه نیز اگرجسم لطیف به‌لباس این احوال (بودهی) درآید از قالبی به‌قالب دیگرحرکت خواهد کرد» (tasmāt bhāvairevādhivāsitatvāt samsarati)[1] .

---

۱ - *Tattvakaumadī*, XL

dharmādharmajñānājñānavairāgyāvairagyais’varyānais’varyānibhāvāh, tadanvitā buddhih, tadanvitañca sūkṣmam s’arīramiti, tadapi bhāvairadhivāsitam, yathā surabhicampakakusuma samparkādvastram tadāmodavāsitam bhavati, tasmāt bhāvaireva adhivāsitatvāt samsarati

جسم لطیف (linga) بخودی خود مؤثر نمی‌تواند شد ، و احتیاج به محمل و جسمی دارد تا بکمک آن ، به سیر خود در مراتب هستی ادامه بدهد و پس از بطلان جسمی از آن بیرون بیاید و وارد بطن دیگری بشود ، و در آنجا با اجسام والدین درهم بیامیزد و صورت نوی بخود بگیرد. بهمین جهت است که «کاریکا» می گوید : « بدانگونه که تصویری را حاجت به‌چهار چوبی است (که بر آن قرار یابد) (citram yathās'rayamrte) یا همانطوری که سایه‌بدون درخت یاجسم دیگری ظاهر نمی‌شود، (sthānu - ādibhyovinā - chāyā) بهمانگونه نیز ، این جسم لطیف ، بدون محمل و عناصر مخصوص ، (عناصر لطیف و کثیف) قرار نمی‌یابد »[1].

جسم لطیف ، مخزن تأثرات دیرینه و سوائق گذشته است و تحت تأثیرآنان قرارگرفته ، این تأثرات برسبیل نسبت علت و معلول در فعل و انفعال‌اند. کاریکا می گوید که‌این جسم ازبرای روح پدید می‌آید و مانند باز یگری است - naṭavad)[2] vyatiṣṭhate) ، یعنی باز یگری که در صحنه های رنگارنگ به چهره‌های گوناگون و با حرکات و اطوار پر تکلف خویشتن را می‌نمایاند و هردم نقشی‌تازه ایفا می کند، و به هنرنمائی خود پیرایه‌ای متناسب با اوضاع و احوال می‌بندد، گهی پیر پارسا و پاکبازی است ، گهی شهریار مقتدر ، گهی مرد شریف و راد مردی است و گهی پست و کوته نظر.

جمیع این نقشهای پی‌درپی براثر تثمیر تأثرات دیرینه و برحسب کیفیت کردار ناشی‌ازحیات های پیشین تحقق‌می پذیرد، کاریکا می افزایداین تغییرات‌ود گر گونیهای پی درپی‌را که‌جسم لطیف طی سرگردانی‌خود در مراتب هستی متحمل می‌شود، بمدد

---

۱ - *S. K.* XLI

citra*m* yathās'raya*m* *r*te sthā*n*vādibhyo vinā yathāchāyā. tadvad vinā vis'eṣairna tiṣṭhati nirās'rayam lingam

۲ - S. *K.* XLII

نیروی خلاقهٔ طبیعت (vibhutva - yogāt)[۱] که آنی از حرکت دورانی خود باز نمی‌ماند، ظاهرشده است. جسم لطیف براثر تماس مدام باروح، بدان کیفیت خاصی می بخشد و این کیفیت، طبیعت و نهاد انسان و صفت ممیزه گوهر آدمی است.

مبحث تأثرات دیرینه یکی از مسائل مهم فلسفه هند است. آئین «نیایا» معتقداست که حاصل جمع تأثراتی که در زندگی های پیشین بوجود آمده، قالب جسمانی و میراث روانی فردی را در آینده تعیین می کند. مکاتب ماهایانای بودائی چون «ویجنیاناوادا» معتقداند که فقط ذهن اصیل است و جمیع صور عینی و ذهنی بمنزلهٔ تکثر و تجلی امواج ذهنی است و هیچ شیئی خارج از ذهن نیست و جهان آفریدهٔ ذهن خلاق است، ولیکن می‌افزایند تأثرات دیرینه و غرایز پی گیر که از زمانی بی‌آغاز موجود بوده‌اند، همچون نسیمی، برسطح دریای ذهن (ālayayijñāna) می‌وزند و بدست نوازشگر این نسیم هستی بخش است که امواج دگرگونیهای ذهنی پدید می‌آیند و ذهن خود، بصورت داننده و دانسته شده، عالم و معلوم تنزل می کند و خارج از ذهن همه چیز سرابی است در بیابان و نقشی است برآب.

مکتب یوگای «پاتانجالی» توجهٔ خاصی بدین مبحث مبذول می‌دارد و جمله مصائب و آلام روح را ناشی از همین غرایز ذهنی می‌داند که در ضمیر «ناخودآگاه» روی هم می‌انبازند و منشأ پایان ناپذیر تجلیات نفسانی و ذهنی هستند.

درمکتب یوگا، آزادی آنگاه تحقق می یابد که این صور دیرینه از ریشه و بن برکنده شوند، یابعبارت دیگر، به‌آتش فرزانگی ومعرفت بسوزند. مکتب سانکهیا نیز این مبحث را چنانکه دیده شده می‌پذیرد و می گوید: «حالات اصیل (saṃsiddhikās'ca bhāvāh) طبیعی و فطری هستند (prakṛtāh)، حالات اکتسابی (vaikṛtikāh) مانند فضیلت وعدم فضیلت، وغیره متکی برحواس ظاهری و باطنی‌اند

---

۱ - *Ibid*.

[که علت پدیدآورندهٔ آنان بشمارانده] (dr̥ṣṭāh karanās'rayinah) جنین (وتکامل آن دربطن مادر)متعلق به‌معلول است (ونه علت) (kāryās'rayinas'ca kalalādyāh)»[۱].

غرض از حالات اصیل، حالات و کمالات ذاتی انسان است که‌تشکیل دهندهٔ فطرت و طبیعت اوست. حالات اکتسابی غیرفطری (asamsiddhika) هستند و براثر همت شخصی تحقق می‌پذیرند (ye upāyānuṣṭhānena utpannā)[۲].

علتی که این تأثرات اکتسابی را پدید می‌آورد، حواس است یعنی حواس ظاهری وباطنی، وبهمین جهت است که «کاریکا» می گوید: «اینان متکی به‌حواس‌اند» یعنی منشأ پیدایش آنان حواس ظاهری و باطنی است، درحالیکه تکامل جنین دربطن مادر، سرهون عناصر مادی است اما چون نسبت حواس به‌عنصر مادی، نسبت علت است به معلول، از این رو سانکهیا حالات اکتسابی‌ای را که ازطریق حواس پدید می‌آیند، علت می‌داند و عناصر مادی‌ای را که‌معلول حواس‌اند وچنانکه در جدول دیده شد «بوجود آمده ولی بوجود نمی‌آورند»، معلول تشخیص می‌دهد[۳].

پس انسان از یک سو دارای فطرت ذاتی است که جوهر و نهاد اوست وآنرا حالات اصیل می گویند ولیکن از طرف دیگر صاحب حالات اکتسابی‌است که براثر فعل‌وانفعالات شخصی، ازطریق حواس بوجودمی‌آیند وبرسبیل اعمال وعکس‌الاعمال متقابل سرنوشت او را تعیین می کنند، اما جنین و تکامل آن دربطن مادر مربوط به‌عناصرمادی است که‌از طریق والدین بدومنتقل می‌شوند واین عناصرمادی چنانکه

---

۱ - *S. K.* XLIII

samsiddhikās'ca bhāvāh prakr̥tikā vaikr̥tikās'ca. dr̥ṣṭāh karanās'ıayinah dharmādyah kāryās'aniyas'ca kalalādyāh

۲ - *Tattvakaumadī*, XLIII

۳ - راقم این سطور یاد آور می‌شود که این مبحث سانکهیا بسیار غامض و پیچیده است و تعبیرات گوناگونی از آن شده. سطور بالاتعبیر خود نگارنده است. البته امکان دارد که صحیح نباشد بهرحال مسئولیت آن متوجهٔ خود مؤلف است. غرض از حواس دراینجا قوه سامعه، قوه لامسه وغیره است که عناصرلطیف راتشکیل می‌دهند.

گفته شد معلول عناصرلطیف هستند. در بارهٔ معاد و سیر روح در درجات خلقت، «کاریکا»می گوید که براثرفضیلت‌روح برسبیل متصاعداوج می گیرد ودرفضای لایتناهی طیران می کند وبعلت عدم فضیلت قوس نزولی را می پیماید. بامعرفت‌به‌آزادی نائل می‌آید و با عکس آن (جهل) به‌اسارت می گراید[1].

آزادی (mokṣa)

در آغاز این فصل گفته شد که مبحث رنج، انگیزه اساسی نجات و آزادی است و همهٔ مکاتب فلسفی هندی چه متشرع و چه غیر متشرع آن را بنحوی از انحاء پذیرفته و اساس فلسفی خود قرار داده‌اند. مادام که حس باطن و «پوروشا» بهم متصل‌اند، رنج و عذاب، موجود خواهد بود و روح خود را در دام حواس محصور می‌سازد و خویش را از عقل تشخیص و تمیز نمی‌دهد و بقول «کاریکا» «پوروشا» که (فطرتهً) آگاه است به‌رنجی می گراید که از مرگ و فرسودگی زاده شده (tatra jarāmaraṇa kṛtaṃ duḥkhaṃ prāpnoti cetanaḥpuruṣaḥ)[2].

دگرگونیهای «پراکریتی» ازعقل بزرگ گرفته تا عناصر خمسه از برای روح‌ظاهر شده و هدف غائی آفرینش، آزادی هریک از ارواح است - pratipuruṣa (vimokṣārtham)[3]، ولی ما می‌پنداریم طبیعت آنچه راکه برای دیگری آفریده، بخود نسبت می دهد. مراد از نجات، همین آزادی و تجرد روح است از دگرگونیهای ماده، اما در اینجا مبحث جدیدی پیش می‌آید و آن این است: طبیعت که خود فاقدِ هرگونه آگاهی و شعور است، چگونه می‌تواند این میل و آرزوی خویش را که‌آزادی روح ازقیودمادی است‌ابراز بدارد وچگونه‌موفق می‌شودآنراتحقق بخشد؟.

سانکهیااین گرایش‌بسوی‌آزادی روح رانوعی تمایل‌غریزی طبیعت می پندارد

۱- *S. K.* XLIV

۲- *S. K.* LV

۳- *S. K.* LVI

بدین‌معنی که طبیعت کور کورانه به‌طرف هدفی معین و معلوم روانه است «کاریکا» می‌افزاید: «بدانگونه که نیروی پرورانندهٔ شیری (که خود فاقد آگاهی است) موجب رشد گوساله می‌شود، بهمانگونه نیز فعالیت طبیعت باعث آزادی روح می گردد [۱]».

حال انگیزه‌ای که باعث این تمایل غریزی شده‌چیست؟. آفرینش فقط برساخته و بارآوردهٔ طبیعت است، و پروردگار و خالقی در ابداع و تکوین آن دستی نداشته است. آفرینش رانمی‌توان توهم جهانی (māyā) چنانکه مکتب «ودانتا» می‌انگارد، دانست زیرا آگاهی صرف، تحول و تغییر ناپذیر است (citis'akteh aparināmāt) [۲] کردگاری نیز در تکوین عالم دخیل نبوده است چه خالق منزه از هرگونه فعل است و گردانندهٔ امور نمی‌تواند بود، همانطوری که هیزم شکنی «ازکاردست کشیده» قادر به فعالیت و استفاده ازابزارکار خود نیست [۳].

این انگیزه طبیعت واین‌تمایل جهت ارضای و آزادی روح، درواقع درفطرت خود «پراکریتی» است وقائم به‌نفس خود اوست. همانگونه که مردم برای ارضای تمایلات خود، در تلاش‌اند، بدانگونه نیز طبیعت با جمیع نظامات شگفت آور و تمام سازمان خیره کنندهٔ خویش روی به «پوروشا» می‌آورد [٤] و می کوشد تا به‌مقصد خود، که آزادی روح است بپیوندد، و چون بدان نائل آمد، بساط و سفره خویش را ور می‌چیند و «همانطوری که رقاصه‌ای (nartakī)، چون خویشتن رابه (تماشاگران) صحنه ظاهر ساخت، از پاکوبی دست می کشد و ناپدید می‌شود

۱ - *S. K.* LVII

vatsa vivrddhinimittam kṣīrasya yathā pravrttirajñasya. puruṣasya vimokṣanimittam tathā pravrttih pradhanasya

۲ - *Tattvakaumadi*, LVI

۳ - *Ibid*.

۴ - *S. K.* LVIII

بهمانگونه نیز طبیعت، چون خویشتن را به «پوروشا، بنمایاند نیست می‌شود [۱]».

«کاریکا» این حرکت غریزی طبیعت بسوی آزادی روح را با عبارات شاعرانه تعبیر می کند و آن را حمل بربی‌نظری کامل طبیعت می‌نماید. طبیعت همهٔ بساط و نیروی خودرا متوجه روح می‌سازد و کوچکترین چشم‌داشتی از آن ندارد و درمقابل این فداکاری و نثار هستی خویش، که حاکی از بی‌نظری اوست هیچ انتظاری ندارد و هیچ امتیازی در عوض نمی‌طلبد، و روح نیز هیچ پاداشی را بدو ارزانی نمی‌دارد. سانکهیا این خلوص نیت و بی‌آلایشی طبیعت را به‌فروتنی و خاکساری تشبیه می کند و می گوید: فروتن‌تر و ظریف‌تر از «پراکریتی» هیچ چیزی نیست (prakrteh sūksmārataram na kiñcit asti)[۲].

فروتنی طبیعت در قبال روح حاکی از شرم ولطافت طبع اوست و بهمین‌جهت طبیعت را بمثابه زنی پاکدامن وپاکیزه سرشت می‌دانند و «واچاسپاتی» می گوید: « بدانگونه که زن پاکدامن ومحترمی (kulavadhū) که به‌خورشیدنیز دیده نگشوده (asūryampas'yā) خوش‌خرامان‌راه می‌رود، ودیدگانی بس خماردارد - (atimanda - ākṣa - mantharā) و براثر بی‌توجهی، جامه‌از تنش‌لغزیده است، اگربه‌نظربیگانه‌ای بیفتد، طوری رفتار می کند که‌او را (که حال بخود آمده و هشیار شده) دیگر بار نبینند، بهمانگونه نیز، طبیعت که از این زنِ پاکدامن هم با شرم و حیاتر است چون به‌دیدهٔ روح در بیاید، دیگربار خویشتن‌را نشان نمی‌دهد[۳] ».

---

۱ - *S. K.* LIX

ramgasya dars'ayitvā nivartate nartakī yathā nrtyāt. puruṣasya tathātmānam prakās'ya vinivartate prakrtih

۲ - *S. K.* LXI

۳ - *Tattvakaumadī*, LXI

asūryampas'yā hi kulavadhūratimandākṣamantharā pramādādvigalitasicayāñcalā cetālokyate parapuruṣena, tadā' sau yathā prayayate apramattām yathainām parapuruṣāntarāni na punah pas'yanti, evam prakrtirapi kulavadhūto' pyadhikā drṣṭā vivekena na punardrakṣyata ityarthah

هنگامی که معرفت در دل طلوع می کند ، روح خود را از امواج ذهنی و دگرگونیهای ماده و حواس آزاد می گرداند و طبیعت و کلیهٔ مراتب هستی در قبال روح از فعل و انفعالات دیرینه خود دست می کشند و « پوروشا » بیاری معرفت تفکیکی بین روح و ماده، پاك وآسوده می‌شود واکنون مانند تماشا گری (prekṣakavad) به‌طبیعت که از هفت صورت نادانی (یعنی جهل و شهوت فعل و انفعال و غیره) خویشتن رامنزه ساخته‌ونیروی و اراده خلقت ازآن سلب شده - nivṛtta - prasavām)[1] (arthavas'āt نظر می‌افکند، و دراین‌حال دیگر هیچ فعل و انفعالی صورت نمی‌بندد و دگرگونیهای ماده فرومی‌نشینند و روح به‌آزادی مطلق می‌رسد ومقام‌تجرید وتفرید حاصل می‌شود.

در این مقام جمیع اشیاء وکائنات به‌جمع بلاتعین و متجانس مادهٔ اولیه باز می گردد و در آن مستهلك می‌شود. حواس و خودآگاهی ، طی حرکت بازگشت تصاعدی ، به عقل بزرگ متصل می‌شوند و عقل و کلیهٔ احوال و تأثرات موجود در آن ، به‌جمع متجانس « پراکریتی » ، می‌پیوندند و درآن مستهلك می‌شوند. روح وماده هنوز موجوداند امابرای کسی که‌به‌مقام زنده‌آزادی رسیده است این‌دو از هم متمایز وکاملاً جدا هستند. هنگام طلوع معرفت ، روح از استیلای سه جوهر تصاعدی ونزولی وانبساطی خلاصی می یابد وتأثرات دیرینه به‌آتش جهانتات معرفت خاکستر می‌شوند. دانه‌های کردار پیشین که بقول « واچاسپاتی » : « در کشتگاه عقل ، باآبهای عذاب روزگار سیراب می‌شدند وغنچه‌های نوشکفته ببار می‌آوردند، حال پلاسیده می‌شوند و مزرعه لم‌یزرع می گردد ، زیرا رطوبت رنج عالم ، بواسطهٔ حرارت شدید معرفت، خشك شده ومزرعه حاصلخیزی خویش‌را ازکف داده‌است[2] » . و بالنتیجه دانه‌های تأثرات دیرینه در این زمین خشك رشد نمی‌توانند کرد.

هنگام طلوع معرفت ، صفات وکیفیات خوب و بد نیز ازکار بازمی‌ایستند

---

۱ - *S. K.* LXV

۲ - *Tattvakaumadi*, LXVIII

چون نیروئی کـه آنان را پدید می‌آورد خاموش شده است و روح دیگر تحت حیطهٔ آنان نیست، البته‌آثار آنان یکچندی نیز احساس می‌شود وجسم به مقتضای طبیعت خود ، مدتی به حیات خویش ادامه می‌دهد و بقول «کاریکا» «جسم مانند چرخ کوزه‌گری است که بر اثر تحریک پیشینِ (تأثرات دیرینه) یکچندی هم بگردد» (tiṣṭhati saṃskāravas'āt cakrabhramivad) [۱].

امابمجرد این که‌این نیروی محرکه به‌پایان برسد ، چرخ ازگردش بازمی‌ماند و انسان آخرین پیوندهائی که او را به‌حیات زندگی متصل می‌ساخت می‌گسلد و به‌معرفت تفکیکی بین روح وماده ممتاز می‌گردد واز منجلاب رنج‌های سه‌گانه واین جهان پرخاشگر خلاصی می‌یابد و دیگربار بدین جهان که عرصهٔ دگرگونیهای ماده است باز نمی‌گردد.

---

۱ - *S. K.* LXVII

جدول ترتیب اصول آفرینش در سانکهیا

I– Prakṛti ماده اولیه – پراکریتی
↓
II– Buddhi بودهی – عقل بزرگ – Logos
↓
III– Ahaṃkārah خودآگاهی–انیت–اهام کارا

تأثیر جوهر «تاماس» — bhūtādi ↓

IV– Tanmātras پنج عنصر لطیف - تان‌ماترا
- s'abda – نیروی بالقوه شنوائی، قوه سامعه
- spars'a– نیروی بالقوه لمس پذیری، قوه لامسه
- rūpamūrti – نیروی بالقوه بینائی، قوه باصره
- rasa – نیروی بالقوه ذوق، قوه ذائقه
- gandha – نیروی بالقوه بویائی، قوه شامه

تأثیر جوهر «ساتوا» — vaikṛta ↓

- Buddīndriya پنج حس: گوش، پوست، چشم، زبان، بینی
- Karmendriya پنج عضو فاعله: عضوه دفع فضولات، عضو تناسلی، دو دست، دو پا، نیروی صوت و کلام
- Manas – نفس – حس مشترک

V– اصول یازده گانه

VI– Pañcabhūtas – عناصر خمسه →
- ākās'a اثیر
- vāyu هوا
- tejas آتش
- ap آب
- kṣiti خاک

VII– Puruṣa – پوروشا – روح

مرحله	وضعیت
I	بوجود نیامده ولی بوجود می‌آورد
II–V	بوجود آمده و بوجود می‌آورد
VI	فقط بوجود آمده و بوجود نمی‌آورد
VII	نه بوجود آمده و نه بوجود می‌آورد

فصل چهاردهم
روان‌شناسی یا «یوگادارشانا»

کلیات

«یوگا» (yoga) یا بعبارت فارسی «جوك» بیشترشامل فنون و آداب مربوط به‌نجات و رستگاری است تا یك آئین فلسفی، از این رو «یوگا» را نه می‌توان یك مکتب فلسفیِ نظری صرف بحساب آورد ونه کیش دینی ومذهبی قومی خاص پنداشت، بلکه «یوگا» طریقی‌آزاد و رویه‌ای صادقانه برای وصول به‌معرفت و راهی عملی برای تحقق بخشیدن‌باین رؤیای دیرینهٔ‌آدمی است که‌از آغازآفرینش می کوشد تا خویشتن را بشناسد و به‌اسرار نفس‌خویش آگاه شود و جسم ناتوانش را در دست ارادهٔ خود آلتی بس ناچیز و عاجز جلوه بدهد.

کسی که گام در راه «یوگا» می‌نهد، هیچ ضرورتی ندارد که به‌فرقه و کیشی خاص تعلق داشته یاپیرو مکتب مخصوصی باشد، بلکه «یوگا» دعوتی است به‌زهد ازهمهٔ آنانی که خویشتن را می‌جویند و در طلب گریز از خواب غفلت ازهیچ همتی فروگذاری نمی کنند و رنج ریاضت و نفس کشی را برخود هموار می‌سازند.

«یوگا» گرایش بجهان درون و فرو رفتن در اعماق بحرِ وجود و استخراج گوهر هستی‌است، گوهری که‌در کنه رازهستی، زیرپرده دل، و در لابلای پیچ‌وخم اندیشه‌های لرزان، مکتوم است و چون گوهر گرانبها، در صدف نسیان وفراموشی پنهان است. «یوگی» غواصی است بی‌باك که در میان امواج هایل حواس، با عزمی راسخ، خویشتن را در گرداب نفس فرو می‌اندازد و از ژرفنای هراسناك‌آن، گوهر رستگاری را به ارمغان می‌آورد.

پس گرایش به «یوگا» یعنی شناخت ساخت روانی و ذهنی انسان. ازاین رو

است که می‌توان «یوگا» را روان‌شناسی نام نهاد. راست است که «یوگا» شباهتهائی چند با برخی از مکاتب روانکاوی امروزی دارد. مثلاً مفهوم تأثرات دیرینه ذهنی (vāsanā, saṃskārah) که در «یوگا» میراث روانی ما را تشکیل می‌دهد و حاوی تجارب لطیفی است که ما از زندگی‌های پیشین خود به میراث برده‌ایم، ما را به‌یاد «صور دیرینهٔ» (archétypes)، «ناهشیاری جمعی» (inconscient collectif)، مکتب «یونگ» (Yung) می‌اندازد[۱]. «یونگ» روان‌شناس بزرگ سویسی می‌گوید:

---

۱ - نگارنده خاطرنشان می‌سازد که بسیاری از معتقدات مکاتب فلسفی هندی اعم از بودائی و جین گاهگاهی شباهتهائی شگرف با برخی از مکاتب فلسفی غربی دارد. مثلاً ذهن (citta) در مکاتب بودائی عنصر جدا و مستقلی است ولی ذهن هیچگاه بطور خالص و خالی از محتوی خود، ظاهر نمی‌شود وما فقط باپدیده‌های ذهنی (caitta) مواجه هستیم. ذهن و پدیده‌های ذهنی تفکیک ناپذیراند (citta - caitta) و بین این دو تلازم است. ذهن خالص، همچون صفحه‌ای پاك وخالی، فقط در ژرفنای «نیروانا» تحقق می‌یابد. این مبحث بی‌شباهت به‌مفهومی که مکتب «فنومنولوژی» (phénoménologie) از وجدان و آگاهی داردنیست. «هوسرل» می گوید: «وجدان همواره معطوف به‌چیزی است» (La conscience est conscience de quelque chose) یا «متوجه چیزی‌است» به‌آلمانی (Be - wusstein) دراین مکتب نیز وجدان و محتوی‌اش تفکیك ناپذیراند و بین‌آنان نوعی ملازمه و ارتباط جدائی ناپذیر است. موضوع و محتوی ذهنی همان فعل شعور یا آگاهی است که همواره معطوف به‌چیزی است (L'objet n'est qu'un acte de conscience) ظهور و وجود یعنی نمود و بود پدیده‌های وجدانی در واقع یکی است. رجوع شود به:

Edmund Husserl: *La philosophie comme science rigoureuse*, Paris 1951, pp. 68-69, 80-86
Traduction et commentaire par Quentin Lauer

مبحث ادراک مکاتب بودائی نیز شباهتهائی با فلسفهٔ «کانت» دارد و «چرباتسکی» به وجه اشتراك میان این دو نحوهٔ تفکر اشاره کرده است. رجوع شود به:

Th. Stcherbatsky : *Buddhist Logic*, vol. I, pp. 177 - 78

نگارنده در این کتاب از مقایسهٔ سطحی فلسفه هندی و غربی همواره اجتناب ورزیده است علتش آن که سنجش دقیق این مطالب دشوار مستلزم تأمل و تعمق بیشتری است.

«این صور، بقایای هزاران سال تجاربی هستند که انسان در راه مبارزه به منظور سازگاری با محیط و زندگی بدست‌آورده است [۱] »، درجای دیگر می‌نویسد: « صور دیرینه مانند سازمان‌های وجدان غیر تعقلی‌اند. این‌صور، مفاهیم و نظرات موروثی، جاویدان وثابتی هستند که درآغازمحتوی ومفهومی خاص ندارند. محتوی ومفهوم خاص آنها در چهارچوب زندگی فردی ظاهر می‌شود، زیرا در زندگانی فردی، تجارب شخصی در قالب این صور و اشکال محصور و محدوداند »[۲]. در بارهٔ روان انسان « یونگ » می‌افزاید: «کهنترین قشرهای روان انسانی به‌نسبت افزایش‌عمق وغلظت آنان، خصائص فردی خود را از دست می‌دهند وهرچه بیشتر بسوی پائین برویم، یعنی هرچه‌بیشتر به‌دستگاههای خودکار ومستقل روان‌آدمی نزدیک بشویم، این‌صور بیشترجنبه وخصیصه کلی‌پیدا می‌کنند، تا آنجاکه کم کم جهانی می‌شوند وعاقبت با جنبه جسمانی انسان یعنی عناصر شیمیائی او درمی‌آمیزند، از این روست که روان و جهان درکنه یکی است[۳] ».

علیرغم‌این‌شباهتها، مقصود وهدف « یوگا » چیز دیگر است و آن خاموشی کامل حیات ذهنی و روانی است که از طریق ریاضت و انهدام و نابودی همین

---

۱ - C. G. Yung : *Lâme et la vie*, Paris 1963, p. 66

Traduit de l'allemand par le Dr Roland Cahen

۲ - *Ibid*. p. 63

۳ - *Ibid*. p. 67

Les « couches » plus profondes de l'âme perdent, avec la profondeur et l'obscurité croissantes, leurs particularités individuelles. Elles deviennent de plus en plus collectives à mesure qu' on avance vers le « bas », c'est - à - dire quand on approche des systèmes fonctionnels autonomes, pour finir par devenir universelles et en même temps s'éteindre dans la matérialité du corps, c'est - à - dire dans les éléments chimiques... C'est pourquoi «au tréfond» la psyché et « le monde » sont synonymes.

صور دیرینه تحقق می‌یابد. «یوگا» راه اشراق وعرفان است و نه‌طریق عقده‌گشائی وتلطیف غرایزنفسانی.

این‌طریق ژرف اندیشی و خویشتن کاوی از دیر باز در سرزمین کنهسال هند متداول گشت و پاکبازان کهن‌هندی از دیرگاهی متوجهٔ اسرار و نیروهای سحرآمیز عالم باطنی گردیدند و کششی چنان شدید آنان را بسوی این منشأ فیاض تجلیات برمی‌انگیخت که درگشودن معمای درون، همت بسیار گماشتند و راه خویشتن‌شناسی وخود شکفتگی را به‌نسل‌های‌آینده به میراث گذاردند تابتدریج‌این فن ریشه‌دوانید و با مراقبه تزلزل ناپذیر پاکبازان و یوگیان عارف پیشه، منتهی به راه آزادی مطلق و طریق وصول و اتصال به‌واقعیت نهائی و آئین پرشکوه «زنده آزادانی» گردید که به فرایزدی آراسته و از درجهٔ آدمیت وارسته و به مقام‌الوهیت پیوسته بودند.

«ایده‌آل» پرجلال وارستگی ازآغاز تاریخ هند چون ندائی دلپذیر و دلکش در دل خلوت گزینان آن سرزمین طنین‌انداخت و آنچنان مقبولِ طبع ژرف گرای آنان افتاد که‌هرکسی کوشید تابفراخورِ همت و توانائی خود خرمنی چند از آن برگیرد وتوشهٔ آخرت را فراهم‌آورد و با چراغ گیتی افروز فرزانگی (prajñā) [1] به‌دل تاریک شب روشنائی بخشد.

ازهمان زمان، گوشه گیران‌بسیاری ازهیاهوی شهرها وشکوه وجلال دربارها بدر شدند و در پناهگاههای طبیعت میان چشمه ساران نقره فام و درختان کهن‌سال و درمغاره‌های بی‌سروصدا، خلوت گزیدند و با همتی مورچه‌وار به مراقبهٔ احوال درون و تجزیه وتحلیل نفس و ذهن پرداختند و دیدهٔ جهان بین خود را به‌مرکز وجود دوختند، و جهان و محیط پرتکلف آن را با دیدهٔ استهزاء و بی‌تعلقی کامل نگریستند و ذوق تحقیق را به‌حرارت عرفان برافروختند و به‌اسرار نفس سرکش،

---

۱ - کلمهٔ «پراجنیا» (pra-jñā) یا معرفت معادل فارسی فرزانگی است.

و کنه اندیشه و خرد، پی بردند و جسم را با آتش معرفت تحلیل نمودند و با تیغ بران تمرکز فکری و ضبط حواس، گره‌های اندیشه را درهم شکستند و نظام متزلزل جسمانی را مطیع احکام روحانی ساختند و روح را به‌مبدأ متصل ساختند و خویش را از بندهستی و شدن خلاصی بخشیدند و به رؤیای رادمردان زنده آزاد تحقق و واقعیت بخشیدند.

« ایده آل » ، « آرهات » (arhat) بودائیان و زنده آزادی (jīvan - mukti) هندوان و مفهوم فاتح (jina) جین ها از جملهٔ پدیده‌های همین طلب عمیق برای آزادی و فرزانگی است. راه « یوگا » از همان اوان پیدایش خود، روشی معکوس در قبال جریان طبیعی حیات بوده است. چنانکه بعدها دراین فصل مشاهده خواهد شد، هدف غائی «یوگا» انهدام کامل «شخصیت» ذهنی و روانی انسان است وبرای نیل باین مقصود «یوگا» آداب و فنونی چند ابداع کرده که خاصیت غیر انسانی وحتی می‌توان گفت « ضد انسانی» دارد.

انسان پرورده و خوی کردهٔ اجتماع است، « یوگا » دستور عکس می‌دهد و می‌خواهد آدمی خود را از هیاهوی اجتماع برکنار بدارد، و از لذایذ حواس امساك بورزد. انسان متحرك است، نفس می کشد، می نوشد و می‌خورد و می‌خوابد، اُنس می‌ورزد و دل به‌این و آن می‌بندد، « یوگا » به حرکت فطری انسان، سکون مطلق تجویز می کند و به‌جریان طبیعی حیات ونفس کشیدن، فن دم فرو بردن یاحبس دم‌را می‌آموزد. آدمی در بندپیچ وخم‌اندیشه‌ها وگردابهای نفس سرگردان است واندیشهٔ خودرا هردم به‌شیئی معطوف می‌سازد وزندگی روانی انسان، متشکل از استمرارِ لحظات متوالیِ شناختهای گوناگونی است که وی از حواس متزلزل خویش مستفاد می کند، « یوگا » به‌این جریان طبیعی فعالیت ذهنی، ثبات وقرار تزلزل ناپذیری می‌بخشد و می‌خواهد اندیشه و ذهن‌را از سرگردانی دائمی برحذر بدارد و آن را به‌نکته‌ای واحد متوجه بسازد تا بدین نحو امواج ذهنی فرو بنشیند

و منشأ صور نفسانی خاموش بگردد و تموجات ذهنی و نفسانی منقطع بشود. کلیهٔ فنون « یوگا » متوجهٔ همین نکته است ، یعنی انجام دادن عکس آنچه که آدمی بدان خوی گرفته است[1]. در واقع واژگونگی کلیهٔ ارزشهای انسانی ، هدف واقعی « یوگا » است.

« یوگا » (yoga) از ریشه « یوج » ($\sqrt{yuj}$) به‌معنی پیوستن ، مهار کردن و جفت کردن مشتق گردیده است و معادل این ریشه به فارسی « یوغ » ، به‌لاتینی (jungere) ، به‌فرانسه (joug) و به‌انگلیسی (yoke) است.

اگر مفهوم اصلی « یوگا » ، پیوستن و اتصال باشد باید گفت که پیوستگی با امری گسستگی از امری دیگر است. یا بعبارت دیگر وضع فعلی انسان گسستگی از عقبی و پیوستگی بدنیاست. از این رو هدف « یوگا » در برابر این وضع «غیرعادی» برقرار ساختن نظام طبیعی است که بموجب آن انسان از دنیا منفصل می گردد و به‌معنا متصل می‌شود.

« یوگا » آئین عملی و سری و طریق سیر وسلوك است. از لحاظ آئین نظری، «یوگا» مبانی «سانکهیا» را می‌پذیرد و فقط یك اصل تازه به‌اصول بیست وپنج گانهٔ آن افزوده است وآن « ایشوارا » است، پس از لحاظ فرضیهٔ نظری، مطلب نوی تقدیم مکاتب فلسفی هندی نمی کند ، ولی « یوگا » می‌خواهد راه « زنده آزادی » را بیاموزد و این میسر نمی‌شود مگربه‌اضافه و تعلیم مرشدی که خود به‌پایهٔ مقام زنده آزادی رسیده باشد. پس « یوگا » آئین سری است که از مرشد (guru) به‌مریدی طی سلسله های معنوی از سینه بسینه منتقل گردیده است. گام نهادن دراین طریقت، یعنی مردن به‌دنیا وزنده شدن به‌معنا، این است که یوگیان را « دوباره زاده» (dvija) می گویند زیرا ورودِ به « یوگا » در حکم زایش نوی است ، یوگی پا به‌عرصهٔ مرتبهٔ جدیدی می‌نهد و مرتبهٔ پیشین را ترك می گوید و نسبت به آن گسستگی و عدم تعلق کامل حاصل می کند.

---

۱ - Mircea Eliade : *Le yoga, immortalité et liberté*, Paris, 1954, p. 107

«یوگا» راهندوان مکتب متشرع (āstika) می‌دانند وآن‌رایکی‌از دیدگاههای فلسفی خود (dars'ana) بحساب می‌آورند. مکتب کلاسیک «یوگا» همان آئینی است که در رسالهٔ معروف «پاتانجالی» (Patañjali) نظام یافته وبصورت آداب و فنون ریاضت وشناسائی احوال ذهنی ونفسانی وطریق انهدام آنان منعکس گردیده است.

مبدأ پیدایش یوگا

«پاتانجالی» مؤسس و بانی آئین «یوگا» نیست بلکه چنانکه خوداعتراف می کند،فقط نظام بخشنده وانتشاردهندهٔ یک سلسله فنون مربوط به‌تجزیه وتحلیل احوال نفسانی وذهنی‌وطریق‌فرو نشاندن وتسلط‌برآنان‌است(atha yogānus'āsanam)[۱] «پاتانجالی» انبوهٔ تعلیمات ونظرات گونا گونی را که از دیرباز در آن شرزمین‌متداول گشته و بین‌ارباب کشف و شهود رونق و رواج یافته بود گردآورد و بهترین آنان را که تجربهٔ چندین صد ساله بدانان صحه قبول نهاده بود ، برگزید و برشتهٔ تحریر درآورد و بهمین جهت ، حکیم بزرگوار اذعان دارد که وی بهیچ وجه مؤسس مکتب «یوگا» نبوده است.

مبحث پیدایش «یوگا» یکی ازمسائل پیچیده هند شناسی است. تا چهل سال پیش خاورشناسان معتقد بودند که «یوگا» وارث شرعی معنویت برهمنی و بارآوردهٔ سنت کهن‌آن‌است واصولاً منشأ «یوگا»رامی‌توان درسرودهای «ریگ‌ودا» درمفهوم کلمهٔ«تاپاس» (tapas) یعنی ریاضت یافت. این‌عقیده بااینکه‌تاحدی درست است ولی فقط یکی از جوانب واقعیت است، چه بموازات این یوگای کلاسیک که در رسالهٔ «پاتانجالی» انعکاس یافته و مفسرین بعدی از آن اتخاذ سند کرده‌اند، یوگاهای دیگری نیز وجود داشته‌اند که رنگ عوامانه داشته و مستقیماً مرتبط به رسالهٔ «پاتانجالی» نبوده‌اند. به‌نظر «الیاد» محقق بزرگ رومانی که یکی از اساتید بزرگ عرفان تطبیقی است، «این‌یوگا برساخته و پرداختهٔ عوام‌نیست بلکه

۱- *Y. S.* I, 1

غرض ازآن حکمت وفنون ریاضتی است که محصول معرفت قدیسین وعرفای پیشین است که با احتیاجات عوام‌الناس انطباق داده شده است [1]».

«یوگا» در کلیهٔ شئون فکری و ادبی و معنوی هند ریشه دوانید و یکی از ارکان اساسی معنویت هندو ویکی از صفات شاخص آن گردید. حال باتوجه به‌نفوذ و رسوخ بی‌سابقه‌ای که‌این‌طریق سیر و سلوك در روح کهن‌این سرزمین کرده،بایستی معلوم‌داشت «یوگا» چگونه زاده شده و از چه منشأ فیاضی مایهٔ هستی گرفته است؟

میراث فلسفی ودینی وفرهنگی هند از دو مبدأ سرچشمه گرفته است: نخست میراث ودائی و آریائی است که به‌سنن معنوی هندو اروپائیان مرتبط است، و دوم سهم و میراث بومی و ماقبل آریائی هند است. این منبع اخیر مرتبط به‌تمدن «مهنجودارو» (Mohenjo Daro) و «هاراپا» (Harappa) است که براثر کاوشهای باستان شناس انگلیسی «سرجان مارشال» کشف گردید. تمدن ماقبل آریائی هند به‌هیچ‌وجه ابتدائی و وحشی نبوده است، بلکه قرائن موجود در دست،عکس چنین تصوری را به‌اثبات می‌رسانند. باید تصور کرد که مهاجمین شمالی، یعنی اقوام هند و اروپائی که افراد نیرومند و دلیر و چادرنشینهای سلحشوری بودند، از محلی که هنوز هویت‌آن بدرستی تعیین‌نشده به‌نیم قارهٔ هند سرازیر شدند و تمدنهای درخشان دره سند را درهم کوبیدند و با خاك یکسان گرداندند.

آنچه دراین‌تمدن کهن هند که با تمدنهای عتیق بین‌النهرین هم‌بستگی دارد و توجه را جلب می‌کند، وجود عناصر بومی است که طی قرون متمادی، با میراث‌آریائی هنددرهم‌آمیخته ودر کیش هندو رخنه کرده است، بعنوان مثال می‌توان معبودی‌را که‌الههٔ مادرمی‌نامند ونیزنمونهٔ‌اصلی وعالی(prototype)«شیوا» وپرستش درخت‌وآب را نام برد. در «مهنجودارو»مجسمه وپیکرهائی کشف شده که‌نمونه‌یك

۱- M. Eliade : «Le problème des origines du yoga», *Yoga, science intégrale de l'homme*, Paris, 1953, pp. 11-20

یوگی و «اصل عالی» شیوا یعنی خدای فانی کنندهٔ عالم است. «سرجان مارشال» در بارهٔ یکی ازاین مجسمه ها می‌نویسد: «خدائی که سه‌روی دارد، برتختی‌هندی و در حالت خاص «یوگا» یعنی چهار زانو نشسته است [۱]».

این اکتشافات، مبین آن است که بسیاری از پدیده‌هائی که در قرون وسطی وارد نظام برهمنی گردید و در سنن کهن برهمنی یافت نمی‌شد از این مبدأ بومی هند سرچشمه گرفته است و باحتمال قوی، میان تمدن بومی و ماقبل آریائی هند، و دین فعلی هندو، رابطهٔ پیوسته‌ای وجود دارد. هنگام هجوم اقوام هند و اروپائی و انقراض تمدن‌های شهرنشین «دره سند» پاره‌ای از آداب و رسوم ریاضت که احتمال می‌رود وجه مشابهتی با «یوگا» داشته‌است، درقشرهای پائین اجتماع رسوخ یافت و بصورت معتقدات درهم گسیخته و گاهی نیز منسوخ و خرافی در اذهان عوام‌الناس نقش بست ولی این عناصرغیر آریائی بمرور زمان رشد و نمو کرده و سر برآورد و هنگامی که دین برهمنی بر اثرگسترش همه جانبه خود بر سراسر سرزمین هند تسلط می‌یافت، این آداب و فنون، بتدریج بوسیلهٔ کیش برهمنی جذب گردید و تحت‌الشعاع نظام آن قرار گرفت و لطمه‌ای باستحکام تزلزل ناپذیر آن نرساند.

یکی‌از پدیده‌هائی که‌بدون شک، عناصر بومی‌هند در تکوین‌آن نقش‌بسزائی داشته‌اند، «آئین تانترا» (tantra) است که در قرن چهارم میلادی پیدا شد و در قرن ششم درکلیهٔ شئون فلسفی، عبادی و اخلاقیات و هنر رخنه کرد و حتی آئین بودا وجین تحت تأثیرآن قرار گرفت. عبادت «الههٔ‌مادر»، که در دوران باستان، نیمی از قارهٔ آسیا را فراگرفته بود ناگهان درآئین «تانترا» بصورت «مادرالهی» ظاهر گردید و در تیرهٔ ماهایانای بودائی مبدل به‌عالی‌ترین مقام فرزانگی یعنی «پراجنیا پارامی‌تا» (prajñāpāramitā) شد. این‌پدیدهٔ ناگهانی که گوئی از چشمه‌ها ومنابع پنهانی قشرهای عامی نشأت می‌گرفت و در آن مفهوم «زن» و اصل حاصلخیزی

---

۱ - Sir John Marshall: *Mohenjo Daro and the Indus Culture*, 3 vols. London, 1931, pp. 44-54

واتحاد و ازدواج دو نیروی مذکر و مؤنث جهان شناسی و آداب عبادی ، نقش مهمی ایفا می کرد، در قرون وسطی آنچنان گسترش و بسط یافت که آن را آخرین وحی ودائی دانستند و ودای پنجم نام نهادند.

ریاضت در وداها و براهماناها - کهنترین کلمه‌ای که مفهوم ریاضت را می‌رساند و در « ریگ ودا » و « براهماناها » نیز آمده ، واژه « تاپاس » (tapas) است و وجه تسمیه آن حرارت است. « ریگ ودا »[1] بدان اشاره می کند و نیروی خلاقه آن را در سطح عالم کبیر و عالم صغیر بررسی می کند. برطبق براهماناها، «پراجاپاتی»، شهریار موجودات، جهان را براثر نیروی خلاقهٔ ریاضت خویش (tapas) بوجود آورده است[2] و لیکن خود « پراجاپاتی » نیز محصول نیروی تاپاس است ، چنانکه آمده: « درآغاز (agre) نیستی بصورت ذهن (manas) ظاهر شد (atapyate) و به‌نورِ حرارت و آتش ریاضت ، به‌شهریار موجودات (پراجاپاتی) هستی بخشید[3]».

« تاپاس » حرارت ناشی از قدرت تمرکز نفسانی و ذهنی است و نیروی سحرآمیز و مرموزی است و در بسیاری ازمتون کهن هندو ، مرتاضین و زهاد بواسطهٔ همین نیروی خلاقه، بر سایر افراد و حتی خدایان چیره می گشتند و آنان را مبدل به‌خاکستر می کردند، اکنون ببینیم چگونه « تاپاس» وارد فنون « یوگا» گردید؟

آئین نیایش که یکی از ارکانِ مهم معنویت برهمنی بشمار می‌رفت ، در بدو امر، عبادت آتش ونثارشربت جاویدانی به‌خدایان بود. موبدی که بچشیدن شربت جاودانی موظف بود می‌بایستی که مراسم چندی را انجام بدهد ، یعنی به شب زنده داری بپردازد، و روزه بگیرد، خلوت بگزیند و در سکوت محض‌شب، به‌مناجات اشتغال بورزد وحرارت ریاضت را به‌منتهادرجه شور و اشتیاق برانگیزد. بدون شک

---

۱ - *R. V.* VIII, 59, 6. XI, 136, 2

۲ - *Aitareya Brāhmana*, V, 32, 1

۳ - *Taittiriya Brāhmana*, II, 2, 9

یکی از فنونی که در ایجاد چنین حالاتی سخت مؤثر می‌افتاده ، حبس دم و تنظیم تنفس (prāṇāyāma) بوده است.

در برخی از رساله‌های مقدس هندوان به این مبحث همچون منشأ نیروی فیاض معنوی اشاره شده است[1] ، بنابراین یکی از شرایط ضروری بخشیدن شربت جاویدانی (soma) ، ایجاد حرارت و نیروی معنوی (tapas) بود که بموجب آن ، مرتاض از شرایط زندگی دنیوی خارج می‌شد و دیده به عالم تقدس و معنی می‌گشود. این تجرد و جدائی از ضمائم مادی بوسیلهٔ حبس دم و قربانی باطنی میسر بود ، و بتدریج مفهوم قربانی ظاهری و قربانی باطنی مترادف یکدیگر گردیدند و سرانجام قربانی ودائی و فنون ریاضت با یکدیگر کاملاً مطابق گشتند و در مراسم قربانی ، موبد هم شربت جاویدانی را نثار خدایان می‌کرد وهم نفس خویش همچون قربانی به بارگاه ایزدی عرضه می‌داشت.

قربانی چنانکه در فصل ودا گفته شد، اساس ، شالوده و مبنای هستی بود. خدایان و قهرمانان اساطیری نیروی استیلای خودرا به برکت و افسون همین قربانی تأمین می‌کردند و قربانی را اصل بخشندهٔ حیات و روح همهٔ خدایان و موجودات می‌دانستند[2].

مفهوم قربانی به درجهٔ جهان شناسی نیز ارتقاء یافت و فعل آفرینش وتکوین عالم هم نوعی قربانی تعبیر شد. در سرود « ریگ ودا » موسوم به «پوروشاسوکتا» (puruṣa sūkta) ، « پراجاپاتی » به خلقت جهان ، بمدد قربانی تحقق می‌بخشد و در این قربانیِ جهانی ، خدایان نیروهای فاعل آفرینش‌اند که اجزا و اعضای « پراجاپاتی » را از یکدیگر جدا می‌سازند و هریک از آنها را مبدل به قسمت

۱ - *Kaus'cit Brāhmana*, XXIII, 5. *Atharva Veda*, XV, 15, 8

۲ - *S'at. Brāh*, VIII, 6, 1, 10

و جزئی از عالم می گردانند. حال که جهان براثر قربانی و به برکت ریاضت خلاق و حرارت فیاض آفریده شده، واز وحدت به کثرت گرائیده، وظیفه مرتاضان و موبدان این است که باانجام دادن مراسم مربوط به قربانی، وبا چیدن محراب آتش، اعضای پراکندهٔ «پراجاپاتی» را بهم متصل بسازند و وحدت بربادرفته را از نو بنیان بکنند. این باز سازی جسم پراکندهٔ «پراجاپاتی» در ساختمان تمثیلی معبد آتش، و نحوهٔ چیدن عناصر مختلف آن، بخوبی هویدا وآشکار است[1]. رساله کهن برهمنی می گوید: «توسط قربانی است که اعضاء پراکندهٔ «پراجاپاتی» از نو ساخته می‌شود» (Taittiriya sa*m*hitā, V, 5, 2, 1)[2]

«الیاد» در بارهٔ انتقال قربانی ودائی به‌قربانی باطنی می گوید: «قربانی مانند «یوگا»، فعلی بود که منجر به دست یافتن به حقیقت می گردید، از طرف دیگر، چون در مفهوم قربانی ودائی نیز، عنصر جدیدی یعنی درونی شدنِ مراسم عبادی داخل شده بود، بهمین علت پاره‌ای از مراسم قربانی که قبلاً فقط بمنزلهٔ حرکات ومراسم‌عبادی‌بود، مبدل به‌تجربهٔ معنوی (باطنی) گردید[3]». براثر همین گرایش قربانی از خارج به باطن «اگنی‌هوترا» (agni - hotra) یعنی قربانی آتش، مبدل به‌قربانی دم وتنفس گردید (prā*n*āgni - hotra) و جسم آدمی معبدی شد که در آن، عابد این بار، «تن» خود را نثار معبود می‌ساخت و معبود نیز اکنون ذات حقیقت او بود و نه خدایان اساطیری. مرتاض بجای بخشیدن شربت جاویدانی و روغن پاك قربانی،

---

۱ - آئین قربانی در فصل وداها به تفصیل مورد بحث قرار گرفت. باید افزود که «تاپاس» درسطح عالم کبیر درآئین متأخر هندو، مبدل به مفهوم «تخیل جهانی» (māyā) شد وبرهمن به‌صیغهٔ مذکر که یکی از خدایان تثلیث هندوان است، جایگزین «پراجاپاتی» گردید.

۲ - رجوع شود به:

Sylvain Lévi : *La doctrine du sacrifice dans les brāhmanas*, Paris, 1898

۳ - M. Eliade : *Le problème des origines du yoga*, p. 13

حیات و هستی، افکار و اندیشه‌های خود را فدای حق می کرد و اعضاء بدنش را جایگزین اشیائی می‌نمود که در قربانی واقعی بکار می‌رفت.

یوگا و فنون ریاضت اقوام دیگر

الف ـ شمنیسم ـ «یوگا» مخصوص معنویت هندو نیست بلکه فنون و آداب تقریباً مشابهی را در اغلب تمدنهای کهن و ادیان بزرگ جهان می‌یابیم. قدیمی‌ترین اثر این پدیده که امروز بصورت منحطی موجود است و روزگاری قسمت بزرگی ازآسیای مرکزی وسیبری و اورال وآلتائی را فرا می گرفته است به «شمنیسم» (chamanisme) معروف است. واژهٔ شمن گویادرمیان اقوام «تونگوس» (Tongousse) که ازنظر نژادی مغول بوده‌اند و درسیبری شرقی زیست می کرده‌اند، معنی «موبد» یا «پزشک مرد» [1] را می‌رساند است. برخی را عقیده براین است که این واژه از کلمهٔ «شراماناى» (s'ramana) سانسکریت و «ساماناى» (samana) پالی که معنی راهب دوره گرد را می‌دهد مشتق شده باشد، ولی احتمال این فرضیه ضعیف است و هنوز به‌اثبات نرسیده است[2].

شمنیسم به ظن قوی دین ابتدایی کلیهٔ‌اقوام و گروههای نژادی مغول وتاتار بوده است که در اورال وآلتائی وسراسرآسیای مرکزی وسیبری و مغولستان پراکنده

---

۱ - medecine - man

۲ - J. A. Mac Culloch : *Shamanism*, E. R. E, vol. II, p. 440

برای اطلاعات بیشتر در بارهٔ «شمینسم» رجوع شود به:

M. Eliade : *Le chamanisme et les techniques archaïques de l'extase*, Paris, 1950

مطالب مربوط به «شمنیسم» ازآثار «میرسئاالیاد» اقتباس‌شده است. نگارنده خاطرنشان می‌سازد که «الیاد» یکی از بزرگترین محققان ادیان تطبیقی و اساطیری در عصرحاضر است. شیوهٔ تحقیقی وی «فنومنولوژیک» است و «الیاد» پدیده معنوی واساطیری را بدون توجه به «تاریخ انگاری» (historicisme)، یاسایرپیش‌داوریهائی که سازندهٔ اصول متعارف ذهنی هستند، مورد مطالعه قرار داده است.

بوده‌اند و حتی اعتقاداتی مشابه به شمنیسم بین اسکیموها و سرخ پوستان آمریکای شمالی و بومی های استرالیا و مالزی مشاهده شده است. دین شمنی را بعلت تسلطی که به‌نیروهای روانی داشته وبسبب اینکه ارواح پلید را ازجسم‌آدمی دورمی‌ساخته و می کوشیده تا به‌بیماری‌های روان انسانی درمان ببخشد، دین پزشک مردان (medecine - man) نیز گفته‌اند.

خصائص شمنیسم آسیائی عبارت بوده است از:

۱ - ورود به‌طریقت سیروسلوك که شامل مراتب زیر بوده است: تجزیه جسم و پراکندگی اعضای آن، مرگ و رستاخیز، هبوط مرید در اعماق جهنم و صعود او به‌بهشت.

۲- ایجادنیروهای سحرآمیزی که بواسطهٔآن شمن می‌توانسته است به‌سفرهای روحانی تن در دهد وهمچون پزشک مرد، روح بیماری را که اهریمنان ربوده بودند بازگیرد و به‌بیمار بازگرداند.

۳ - تسلط و استیلا برآتش، شمن می‌توانسته روی آتش گداخته راه برود.

۴- شمن قادربوده است که تغییرشکل بدهدوبصورت‌جانوران گوناگون دربیاید و همچون مرغی در آسمان بال وپربگشاید[1].

شمن هم مؤبد بوده و هم پیغمبر وهم پزشك و جادوگر، کلیهٔ این‌صفات در شخص او جمع بوده است. گروهی از خصائص شمنیسم در یوگا نیز دیده می‌شود ولی پیش از آنکه به این مبحث بپردازیم، ضروری است خاطر نشان بسازیم که یوگای کلاسیك نه شمنیسم‌است و نه سحر و جادو، بلکه آداب و فنون ریاضت و طریق وصول به‌نجات و رستگاری است، معذلك گروهی‌از عناصر شمنیسم در برخی از نیروهای معجزه آسای (siddhi) یوگیان و شعبده بازان هندی بچشم می‌خورد.

«الیاد[2]» درمقایسه‌ای که‌بین «یوگا» و شمنیسم کرده معتقد است که

---

۱ - Eliade : *Le yoga, immortalité et liberté*, p. 317

۲ - *Ibid.* pp. 319 - 338

پاره‌ای ازعناصر شمنیسم درمعجزه‌های شعبده بازان وجوکیان و مرتاضان هند یافت می‌شود. این نیروها ارتباطی با یوگای «پاتانجالی» ندارد بلکه یکی از پدیده‌های خارق العاده سنت کهن جادوگری هند است. یکی از این معجزه‌ها معروف به‌معجزه طناب(rope - trick) است که‌امروز درسراسرهندبصورت منحط شعبده بازی‌موجوداست. رسالهٔ «بوداچاریتا» (buddhacarita, XIX, 12, 13) می گوید: بودا پس از آنکه به روشنائی وبیداری محض رسید، به زادگاه‌خودشهر «کاپیلاواتسو»(Kapilavatsu) بازگشت و درآنجا دست به‌معجزه‌هائی چند گشود تاخویشاوندان بدو ایمان آورند. یکی از این معجزه‌ها چنین بود: بودا به‌آسمان اوج گرفت، اعضای جسم خویش را از یکدیگر جدا کرد و اعضای پراکنده‌اش از آسمان روی زمین افتادند، سپس بودا آنها را بهم متصل ساخت و صورت قبلی خود را باز یافت.

این معجزه بودائی شبیه به همان معجزه طناب است که درآن شعبده بازبه برکت نیروی تخیل، طنابی بوجود می‌آورد که بسوی آسمان سرافراشته و شعبده باز ازاین طناب بالا می‌رود و پس از چندی اعضای پراکندهٔ او بزمین می‌افتد و وی آنها را دوباره بهم متصل می‌سازد. این معجزه طناب درکشورهای چین، جاوه، مکزیک و حتی اروپای دوران قرون وسطی هم دیده شده است.

به‌نظر «الیاد» دو عنصر مهم شمنی در این معجزهٔ طناب بچشم می‌خورد: ۱ - جدا کردن اعضای بدن، ۲ - صعود و معراج به آسمان. جدا کردن اعضای بدن در دین‌شمنی، یعنی مرگ مجازی دردنیا، و بازیافتن واتصال دوباره اعضای‌بدن بهمدیگر، یعنی زایش نو و ورود به مرتبهٔ دیگر هستی.

این عنصر خاص شمنی درآئین «تانترا» بصورت هراسناك و وحشتناکی جلوه کرده است. در این‌آئین، یوگی نه‌فقط اعضاء خود را از هم جدا می‌سازد بلکه شاهد تجزیه وبطلان پیکر خویش نیزمی گردد، بنحوی که گوشت و پوست متلاشی می‌شوند و فقط استخوان باقی می‌ماند. یوگی تن خود را چون اسکلتی خشک و

جسمی بیجان می بیند و نیروی عقل را بصورت الهه‌ای هراسناك مجسم می کند که کاردی در دست گرفته و جسم او را قطعه‌قطعه می کند و تکه های خون آلود آن‌را نثار خدایان می‌سازد. مراد از این استعارات و تخیلات دهشت انگیز، وارستن از مرتبهٔ انسانیت و پیوستن به‌عالم‌معنوی است. در تأیید این مطلب بی‌فایده نیست بگوئیم که بسیاری از شمن ها خود را بصورت اسکلت می‌آرایند.

عنصر دیگری که در این معجزه طناب مشهود است، پرواز معجزه‌آسا و اوج گرفتن درآسمان است. مراد از پرواز مجازی، سیر در مراتب هستی و گریز ازمرتبه‌و درجهٔ‌انسانیت‌است. در «ریگ ودا»[1] ستون قربانی که‌بدان«یوپا» (yūpa) می گویند، اشاره به‌همان درخت جهانی‌ایست که درناف زمین قرار یافته است و در«بها گاوات گیتا» نیز از آن سخن‌بمیان آمد. قربانی از طریق این‌ستون مراتب و درجات‌هستی را طی می کند و به بارگاه خدایان می‌رسد. این تمثیل درکیش بودائی خاصه در نحوهٔ پیدایش بودا هم‌عنوان شده است. بودا بمجرد اینکه پا به‌عرصهٔ وجود نهاد هفت‌گام برداشت و پای برنوك عالم نهاد[2]. شمن ها هم درعروج خود به نه‌طبقهٔ آسمان از موانع و خان‌های گوناگون عبور می کرده‌اند و در هریک از این طبقات با خدایان و اهریمنان خاصی روبرو می‌شده‌اند، درطبقهٔ نهم شمن هستی مطلق را که بدان به‌زبان آلتائی «بی‌اولگان» (Bai - Ulgān) می گویند مشاهده می کرده است.

در هند قدرت پروازو اوج گرفتن[3] به‌آسمان و فاصله های زیادی را درآنی‌طی

---

۱ - *R. V.* III, 8, 3. *S'at. Brāh*, III, 9, 4, 13. III, 7, 1, 14

درضمن باید گفت که شیوهٔ معماری معابد بزرگ هند نیز از این تمثیل جهان شناسی مدد طلبیده است. طبقات گوناگون معبد که مخروطی شکل‌است، اشاره بدرجات آفرینش است و معبد را می‌توان به مصداق «کوه جهانی» یا «درخت جهانی» که درناف یعنی مرکززمین جای گرفته است، تصورکرد. رجوع شود به:

Luc Benoist : *Art du Monde*, Paris, 1941, pp. 73 - 83

۲ - *Majjimanikāya*, III, 123

۳ - *Y. S.* III, 45

نمودن و در لحظه‌ای ناپدید شدن ازجمله نیروها و کرامات زنده آزادان بوده است. یوگیان در واقع به برکت نیروی کیمیایی ریاضت جسمی لطیف حاصل می کردند و نه‌فقط می‌توانستند از قوهٔ جاذبهٔ زمین خارج بگردند بلکه قادر بودند حالت بی‌وزنی نیز بدست بیاورند و همچون پرنده‌ای در آسمان پرواز کنند.

معنی مجازی پرواز معجزه آسا[۱]، خروج از جسم و قیود و ضمائم مادی است و مراد از آن «از خود درآمدن» (Ex - stasis) و آزادی روح است.

صفت دیگر شمنیسم که وجه مشابهتی با «یوگا» دارد، برانگیختن حرارت درون است. این فن مخصوص ریاضت گویا بین مرتاضان تبتی بحد وفور انجام می‌پذیرد وحتی بصورت مسابقه نیز درمی‌آید. مرید می‌باید درسرمای طاقت فرسای تبت روی تخته یخی بنشیند، و از آغاز شب تا بامداد مقدار زیادی کهنه های تر وخیس را با حرارت بدن خود خشک سازد وهرآنکس که موفق شد کهنه های بیشتری را خشک کند، رتبه اول مسابقه را حائز می‌شود[۲].

برانگیختن حرارت درون چنانکه دیده شد، در کلمهٔ «تاپاس» (tapas) مستتر بوده است. در سرودهای جهان شناسی آفرینش «پراجاپاتی» آفرینش را به‌نیروی حرارت دورن بوجود می‌آورده است. ازطرف دیگر برانگیختن حرارت درون مستلزم آن است که مرتاض به‌عنصر آتش استیلا و تسلط یافته باشد. نگارنده خود درسفری که بکردستان کرد ناظر عملیات درویشان سلسلهٔ قادریه بودم‌این درویشان به‌آتش تسلط داشتند و ذغال‌های گداخته را می‌بلعیدند و در حالت وجد و سماع خنجر و کارد به‌پیکر خود فرو می‌بردند و کوچکترین احساس ناراحتی و درد نمی کردند.

وسائل دیگری که شمن‌ها برای بدست‌آوردن حالات وجدوسماع بکارمی‌بسته‌اند، استعمال مواد مخدره بوده‌است مانند حشیش وتریاک. این انگیزه‌تصنعی جهت بدست آوردن حالات عرفانی بین فرقهٔ اسماعیلیه نیز متداول بوده است و«پاتانجالی» هم

---

۱ - M. Eliade. *Le chamanisme*, p. 394

۲ - Alexandra David - Neel : *Mystiques et magiciens du Tibet*, Paris, 1957, pp. 228 - 229

به برخی از گیاه‌های سکرآور (auṣadhi) که وسیله‌ای برای کسب نیروهای فوق العاده است اشاره می کند[1]. البته باید افزود که به‌نظر «پاتانجالی» از این طریق هیچگاه نمی‌توان به‌مقام آزادی و فنا رسید.

نتیجه‌ای که می‌توان از این ملاحظات گرفت این است که هدف واقعی شمن‌ها دست یافتن به حالت بیخودی و حتی سکر و نیروهای سحر انگیز است، اما هدف یوگا رستگاری است و بدان فقط از طریق «سامادی» یعنی «اندر خود شدن» (en - stasis)[2] می‌توان رسید و نه بوسیله از «خود بدر شدن» (ex - stasis)[3] این مقام ممتاز «یوگا» فناء فی‌الذات و آزادی مطلق روح است، درحالیکه شمنیسم به مقاماتی چند اکتفا می کند و لااقل درصورت منحط کنونی خود بیشتر متمایل به کسب نیروهای خارق‌العاده است. به‌نظر «پاتانجالی» این نیروها یا کرامات فقط معیارواندازهٔ پیشرفت معنوی ایست که مرید در راه تکامل روحانی خود بدست می‌آورد و بخودی خود هدف نمی‌تواند شد بلکه بوسیله‌ای برای رسیدن به‌فرزانگی است. بقول «الیاد» صفت مشترك شمنیسم و «یوگا» در این است که هردو می‌خواهند از زمان تاریخی بگریزند و به‌حیات جاویدانی یعنی آن حیات بهشتی که ورای تعینات زمان و مکان است دست یابند. برای شمن این گریز از زمان نوعی «حال» است نه‌مقام یعنی موقتی است و تا آن هنگام ادامه دارد که شمن درحالت وجد و سماع است حال‌آنکه «یوگا» بدین حال، بقامی بخشد ویوگی دیگر در قیدحیات خاکی نیست و بقای سرمدی یافته‌است. مکتب «یوگا» نه شمنیسم‌است ونه سحر وجادو ولی برخی از عناصر شمنیسم درفنون ریاضت «یوگا» یافت می‌شود وبه‌نظر

---

۱ - *Y. S.* IV, 1

۲ - مراد ازکلمهٔ «اندرخود شدن» یا به لاتینی «انستاسیس» که الیاد آنرا ابداع کرده است، استغراق در راز درون یا بحر وجود است و بدین مقام ممتاز نمی‌توان رسید مگر بکمك اعضای هشتگانه یوگا که بعداً خواهد آمد.

۳ - کلمهٔ «ازخود بدرشدن» یا «اکستاسیس» حالت بیخودی و وجد و سماع است فرق «اکستاسیس» و «انستاسیس» در اینست که اولی نوعی حال عرفانی گذران است و دومی مقامی است ثابت.

« الیاد » احتمال دارد که این عناصر شمنیسم از طریق تمدن بومی هند که صفات مشترك و خویشاوندی با شمنیسم داشته است بتدریج وارد « یوگا » شده و در آن نفوذ و رسوخ کرده باشد.

ب - حبس دم در آئین تائو - یوگا که طریق سیروسلوك است چنانکه گفته شد مخصوص فلسفهٔ هند نیست، مکتب عرفانی چینی که معروف به آئین تائو (Tao) است، فنونی مشابه به حبس دم (prāṇāyāma) می‌شناخته است ولی هدف این آئین گویا امتداد حیات و دست یافتن به زندگی جاویدانی بوده است[1] و این حیات جاوید را چینی‌ها بصورت گریز از مرگ می‌پنداشته‌اند، البته فرق اساسی بین هندوچین در این خصوص این است که چینی‌ها قوی‌تر هستند که بیشتر به عمل می‌پردازند و حکیم بزرگ ژاپنی « سوزوکی » (Suzuki)[2] این نکته را بحد اکمل ثابت کرده است. بدین ترتیب چینی‌ها می‌خواستند از راه حبس دم به حیات خود بقای جاودانی بخشند، درحالیکه هند پیوسته نگران آزادی و خود مختاری کامل روح بوده است و به حیات و زندگی این دنیا کوچکترین توجهی مبذول نمی‌داشته است.

ج - یوگا و ذکر نام اعظم در اسلام - در اسلام، ذکر نام اعظم وخواندن اوراد را می‌توان با «جاپا یوگای» (japa yoga)[3] هندوان و ذکر بودائیان تیرهٔ «زن» (zen)

۱-H. Maspero : «Les procédés de nourrir le principe vital dans la religion taoïste ancienne». *Journal - Asiatique*, avril - juin, juillet - septembre, Paris, 1937, pp. 171 - 252, 353 - 430

۲ - D. Suzuki : *Essais sur le bouddhisme zen*, traduction francaise, Paris, 1943, vol I, pp. 222 - 223

۳ - « جاپا یوگا » به «اجاپا» (ajapā) و به « هامسا » نیز معروف است. کلمهٔ «هامسا» (hamsa) مرکب است از دو جزء « سا » (sah) یعنی « او » و « اهام » (aham) یعنی « من » و معنی آن یعنی « او منم ». انسان این کلام مقدس را باید در یک شبانه روز بیست و یک هزار بار ذکر بگوید، برای اطلاعات بیشتر در این باب رجوع شود به :
Brahmavidyopaniṣad, 60 - 63. 77 - 80. *Mahāvākhyopaniṣad*, 6.
Dhyānabindūpaniṣad, 61 - 63. *Hamsopaniṣad*, 10 - 13. 14 - 15

مقایسه کرد. امام غزالی در رسالهٔ کیمیای سعادت دربارهٔ ذکر می‌نویسد: «ذکر را چهار درجه است: اول - آنکه بزبان باشد و دل غافل، و اثر این ضعیف بود، و لیکن هم از اثر خالی نباشد. چه زبانی راکه بخدمت مشغول باشد فضل بود برزبانی که بیهوده مشغول گردد یامعطل بگذارد. دوم - آنکه در دل بود، ولیکن متمکن نبود و قرار نگرفته باشد، و چنین بود که دل را بتکلف بر آن باید داشت، تااگرآن جهد وتکلف نبود، دل بطبع خویش شود. ازغفلت وحدیث نفس. سیم درجه - آنکه ذکر قرارگرفته باشد و در دل مستولی شده و متمکن گشته، چنانکه بتکلف ویرا بکار دیگر باید برد و این عظیم بود. چهارم درجه - آن بود که مستولی بردل مذکور بود و بس و آن حق تعالی است نه ذکر...... بلکه کمال آن است که ذکر وآگاهی از دل بشود ومذکور ماند و بس..... دل از حدیث پارسی و تازی و هرچه هست خالی شود وهمه وی گردد که هیچ چیز دیگر را در وی گنج نماند، و این نتیجهٔ محبت مفرط بود که آن را عشق گویند و عاشق کرم را همگی معشوق دارد، وباشد که از مشغولی که‌بوی باشدنام‌وی فراموش کند، وچون چنین‌مستغرق شود، و خود را وهرچه راکه هست - جزحق تعالی - فراموش کند، باول راه تصوف رسد: و این حالت را صوفیان فنا گویند و نیستی گویند[1]».

اینچهار درجهٔ ذکر که حکیم بزرگوارآورده است با بعضی از آداب «یوگا» قابل مقایسه است ولی نه قابل تطبیق. درجهٔ دوم آن، قابل مقایسه با روش‌تمرکز نیروی ذهنی‌به‌نقطه واحد مکتب «پاتانجالی» است که‌آن را «اِکاگراتا»(ekāgratā) می گویند. این نقطه واحد امکان دارد قلب انسان باشد. یوگی با متمرکز ساختن ذهن درآن، تموجات ذهنی را خاموش می کند وجریان یکپارچه تفکر را معطوف به‌آن می‌سازد. درآغاز این‌تمرین، ذهن‌هنوز متمکن‌نشده و قرار نیافته است. درجه سیم غزالی راکه قرار ذکر در دل ذاکر است می‌توان با مرتبهٔ تجرد از دنیای

---

۱ - کیمیای سعادت - تهران ۱۳۳۰ - ص ۲۰۵ - ۲۰۶

محسوسات (pratyāhara) یوگیان سنجید، یعنی مقامی که در آن ذهن مجرد می‌شود و دریچه های حواس مسدود می گردند وذهن فقط متوجهٔ یک نکته است وتشتت های ذهنی تاحدی خاموش شده است. درجه چهارم غزالی که مقام فنا و نیستی است قابل مقایسه باسه درجهٔ آخر «یوگا» است که آن را بالاتفاق «سامیاما» (samyama) می گویند و عبارت است از تمرکز نیروی معنوی، مراقبه و مقام وصال یا فنافی‌الله (dhārana, dhyāna, samādhi).

«سامادی» «یوگا» که مقام اتصال به‌مبدأ و استغراق در ذات ابدیت است، بی‌شباهت به مقام نیستی وفنای صوفیان یامقام‌اتحاد ذاکر و ذکر و مذکور که از لحاظی نیز عشق است، نیست. در ذکر اسلامی نیز مانند مکتب «یوگا»، تنفس، نقش بسزائی داردبنحوی که براثرتمرین مداوم، آهنگ (rythme) دم وبازدم پی‌درپی با صوت مکرر نام اعظم «همراه» می گردد. دراسلام دل که مرکز وجود است نقش مهمی دارد، درهند نیزچنانکه بعددیده خواهد شد، قلب را مرکزوجود می‌دانند و آن را بصورت نیلوفری که هشت گلبرگ دارد تصور می کنند و یوگیان اغلب توجهٔ ذهنی و دماغی خود را بدان معطوف می‌سازند ولی بین ذکر مکتب «یوگا» و ذکر تصوف، اختلافات بسیاری نیزهست که ناشی از افق دید مختلف سنن دینی‌ایست که تصوف و «یوگا» درآن پرورش یافته‌اند.

در تصوف بین معرفت و عشق حد فاصلی نیست و این دو لازم و ملزوم یکدیگراند. مکتب «یوگا» یالااقل «یوگای» کلاسیک «پاتانجالی» مبتنی بر ریاضت و ورزش صرف ذهنی و عقلانی است ومحبت و عواطف و عشق درآن چندان نقشی ایفا نمی کنند. البته دراقسام‌دیگر «یوگا» که معروف‌به «یوگای» محبت یا «باکتی یوگا» (bhakti) است، عواطف و محبت نقش عمده‌ای دارند.

د ـ یوگا و هزیکاسم ـ در مسیحیت علی‌الخصوص در سنت کلیسای شرقی (ارتودوکس) خاصه بین قدیسین یونانی که از قرن یازدهم میلادی بالای کوه «آتوس» (Athos) به خلوت گزینی می‌پرداخته و در صومعه ها معتکف می‌شدند

آداب وفنون ذکر معروف به« هزیکاسم » (hesychasme) متداول گشت. این کلمه از واژهٔ یونانی « هسوکیا » (η'συχια) که به‌معنی آرامش و آسایش و صلح وصفا است، اشتقاق یافته است.

رکن مرکزی این ریاضت، توجه نیروی معنوی به‌اعماق و اسرار قلب بوده است. سن گرگوار سینائی(St Grégoire le Sinaïte) کـه در قرن چهاردهم میلادی می‌زیسته است ، مناجات مخصوص این‌طریقت را در قلهٔ کوه«آتوس»متداول ساخت و آداب ذکری ابداع کرد که با «چاپایوگای» هندی و ذکر تصوف قابل مقایسه است. وی می گوید: « برتختی پائین‌جای گزین، عقل‌را متوجهٔ قلب بسازد. سپس با جان و دل بگوی: « ای عیسی مسیح برمن رحم کن ». بعد دم‌را فرو بر واز نفس کشیدن امتناع ورز،چه تنفس امکان دارد ذهن را متشتت بسازد. اگر افکار نیکوئی نیز در ذهن حاضر شد توجهی بدان مکن ، آنگاه تو ، بمدد حبس دم تا آنجائی که برایت مقدور است وبا توجهٔ عقل به‌قلب و با ذکر پیاپی اسم عیسی مسیح ، موفق خواهی شد که اندیشه‌هارا درهم شکنی چنانکه گفته‌اند : « دشمنان خود را بااسم عیسی مسیح درهم شکن، سلاحی نیرومندتر ازآن در زمین وآسمان نتوان یافت[۱] ».

راست است که هدف ذکر و سیروسلوك در اسلام ، رسیدن به مقام انسان کامل و درمسیحیت‌آراستن دل خویش به نورانیت وعشق بیکران مسیح و پیروی از انسانیت آموزندهٔ اوست،ولی « یوگا » مانند مکتب ودانتای شانکارا روشی بوده است بغایت عقلانی. عشق و محبت و عواطف برای یوگیان مفهومی نداشته است و بین زنده آزادان‌هندی باستشنای مکتب «باکتی» (محبت) که از آئین«بهاگاواتا» سرچشمه می گیردنمی‌توان نمونهٔ یك‌جلال‌الدین رومی یایك حلاج یایك« سن‌خوان دولاکروس » (San Juan de la Cruz) مسیحی را دید.

۱- Hieromoine Antoine Bloom : L'hesychasme, yoga chrétien, *Yoga, science intégrale de l'homme*, Paris, 1953, p. 191

زنده آزادان و فرزانگان هندی بمثابه قهرمانان اساطیری برفراز اخلاقیات و عواطف و عشق ومحبت انسانیت و بشریت عادی طیران می کنند و نمی‌توان‌آنان را بمثابه قدیسین مسیحیت و یا عرفای اسلامی که به آتش عشق می‌سوزند پنداشت. عارف مسیحی هنوز انسان است وامتیازی که وی برسایر انسانها دارد این است که کمالات و کرامات و فضائل آدمیت را به‌منتها درجه کمال رسانیده. آئین «یوگا» می‌خواهد غول اساطیری بپروراند و آدمی را از جملهٔ صفات و کمالات خوب و بد که فطرتاً بدو تعلق می گیرند، آزاد بگرداند و حتی ارزنده‌ترین صفات انسانی را که عشق و محبت است از او سلب بکند و با انهدام کامل وجود روانی و ذهنی ونابودی محض جملهٔ عواطف واحساسات ، موجودی عرضه بدارد که مانند یخ سرد وبسان طلا شریف و آسیب ناپذیر، وچون صخره‌ای سخت، و همچون‌الماسی مشعشع است.

یوگا و سانکهیا

« داسگوپتا » در رساله‌خود موسوم به‌عرفان هندوسی گوید: « برای فرزانگان هندی آئین بُعد نامتناهیِ آتمان (ātman) فقط در حکم یک فلسفهٔ نظری نبوده است، چه فلسفه خیلی دیرتراز طریق مستقیم کشف واقعیت و راه عملی‌وصول بدان بوجود آمد »[۱].

درواقع پیش‌ازآنکه مکاتب مختلف نظری یابزعم خودهندوان ، دیدگاه‌های متعدد فلسفی وضع گردند ، هند طریق عملی راه نجات و فرزانگی را یافته بود و آن را ممّد حیات اخروی و بخشندهٔ سعادت ازلی می‌دانست.

این طریق عملی‌ازدیرباز متضمن جاویدان بودن روح بوده است. اما بایستی یادآورشد که مبانی آئین فلسفی مکتب « یوگا » هم بستگی بسیار نزدیکی با « سانکهیا » دارد ، بدان حد که این دو را مکتبی مشترك انگاشته‌اند. یگانه فرق

۱ - S. Dasgupta : *Hindu Mysticism*, New York, 1959, p. 66

اساسی که بین این دو ملحوظ است این است که « یوگا » مفهوم « خداوند » یا « ایشوارا » را (Is'vara) در ورای ثنویت روح و ماده « سانکهیا » قرار داده.

در تاریخ پیدایش سانکهیا مذکور شده که احتمالاً مکتب یوگای «پاتانجالی» نماینده کهن یک مکتب سانکهیا است که بعدها بعلت دستبردهای متعددی که بر آن وارد شد بصورت مکتب دوگانگی و ثنویتِ روح و ماده جلوه کرد بهرحال برای توضیح بیشتر می‌توان افزود که این دو مکتب بمنزلهٔ دو صفت مختلف آئینی یگانه هستند که یکی متمایل به مباحثات نظریِ جهان شناسی ، و دیگری طالب طریق عملی است و به آداب تفکر و مراقبه و ورزش ذهنی، توجهی خاص مبذول می‌دارد. « پاتانجالی » چون درمقام تدوین آداب « یوگا » برآمد ، تلفیقی از فنون ریاضت و نظرات آئین سانکهیا پدید آورد که در آن مواد فلسفی‌ای که از مبانی سانکهیا مأخوذ بود، تحت ترتیبی خاص نظام یافت وبدین ترتیب «پاتانجالی» سنت باستانی یوگا را مبدل به‌یک مکتب نظری یا دیدگاه فلسفی کرد .

نوشته‌های مقدس مربوط بآئین یوگا

مبانی آئین « یوگا » در رسالهٔ «پاتانجالی» که به«یوگاسوترا» (yoga sūtra) معروف است منعکس گردیده. در بارهٔ تاریخ پیدایش و نگارش این رساله عقاید و آراء متباینی موجود است. به‌نظر یاکبی‌و کیث این‌اثردر سده سوم‌الی پنجم میلادی تحریر شده است زیرابه‌مکاتب تیرهٔ «ماهایانای»بودائی‌اشاره می کند. «داسگوپتا» در پاسخ این نظریه معتقد است که امکان دارد غرض از مکاتب بودائی - که « یوگاسوترا » بدان اشاره می کند - مکاتبی که به‌اصالت ذهن معتقد بودند مانند « ویجنیاناوادا » یا آئینی که‌بنیان گذار اصالت خلأ جهانی‌بوده است مانند مکتب ناگارجونا،نباشد ، بلکه محتمل است که مقصود ، مکتب قدیمتری است که پیش‌از تکوین و ایجاد مکاتب فوق موجود بوده است[۱] .

« داسگوپتا » اشاره به‌ترجمهٔ عربی کتاب « پاتانجالی » می کند که تحت

---

۱ - Dasgupta : *A History of Indian Philosophy*, vol I, p. 233

عنوان «کتاب پتنجل الهندی فی‌الاخلاص من‌الامثال[۱]» ترجمه شده است و پس از تجزیه وتحلیل و مقایسه آن با اثر خود «پاتانجالی» باین‌نتیجه می‌رسد که ترجمه حکیم بزرگوار ابوریحان بیرونی براساس متنی دیگر بوده است که در آن مبانی «پاتانجالی» تاحدی تغییر کرده وتمایل به‌یکتاپرستی شدیدی درآن محسوس است. به‌نظر «داسگوپتا» رساله‌ای که بیرونی به‌عربی برگرداند مُعرف تحولی است که بواسطهٔ آن «یوگاسوترا» وارد مجرای جدیدی شد که بسهولت می‌توانست منجر به‌مکتبهای‌ «ودانتا» و شیوائی و حتی «تانترا» بگردد.

دربارهٔ اینکه آیا «پاتانجالی» مؤلف «یوگاسوترا» با «پاتانجالی» دیگری که تفسیری بررساله دستور زبان «پانینی» (Pāṇini) موسوم به «ماهابهاشیا» (mahābhāṣya) نگاشته است یکی هستند یانه، محققان عقاید متضادی ابراز داشته‌اند و بین ارباب تحقیق آرای ضد و نقیضی جاری است. به‌نظر «داسگوپتا» سه فصل اول «یوگاسوترا» مقدم بر سایر فصل های این رساله است و متعلق به سدهٔ دوم پیش از میلاد است. اما مدرکی در دست نیست که این دو پاتانجالی را شخص واحدی ندانیم[۲]، بهرحال این‌مطلب‌چندان روشن‌نشده و به‌نظر«داسگوپتا» فرضیه‌ای بیش نیست.

«ویاسا» (Vyāsa) درسدهٔ چهارم میلادی تفسیری بر «یوگاسوترا» انشاء کرد که به «ویاسابهاشیا» (vyāsabhāṣya) مشهور است. «واچاسپاتی‌میشرا» (Vācaspati Mis'ra) که نام او درفصل سانکهیا مذکور شد ونگارنده رسالهٔ معروف سانکهیا یعنی «تاتوا کومادی» (tattvakaumadī) است، برتعلیقاتی تفسیر«ویاسا» نگاشت که‌به«تاتواوی شارادی»(tattvavais'āradī) موسوم‌است. «ویجنیانابهیکشو» (Vijñāna Bhikṣu) نیز درقرن شانزدهم میلادی تفسیری بر «ویاسابهاشیا» نوشت

---

۱ - «لوئی‌ماسینیون» نیز به ترجمهٔ عربی بیرونی اشاره کرده است. رجوع شود به:
Louis Massignon: *Lexique technique de la mystique musulmane*, Paris, 1954, p. 97

۲ - S. Dasgupta: *op. cit*, p. 238

که به« یوگاوارتیکا » (yogavārttika) معروف است. قبل از او « بهوجا » (Bhoja) درقرن دهم میلادی تعلیقاتی دربارهٔ « ویاسابهاشیا » انشاء کرده بود که موسوم به « بهوجاوریتی » (bhojavṛtti) است. بین این آثار، تفاسیر « واچاسپاتی‌میشرا » و « ویجنیانابهیکشو » بسیار ارزنده و بدیع است.

مبانی آئین یوگا

مبحث رنج - در پاسخ اینکه « یوگا » چیست واصولاً بدان چه‌حاجتی است بایستی متوسل به مبحث رنج جهانی بشویم و بگوئیم چون این دیرفانی مملو از ناکامی ومشحون به‌مشقت است و جسم رنج‌است زیرا خود موضع رنج‌است وحواس و اشیاء و ادراکات نیز رنج ببار می‌آورند و بار آوردهٔ رنج‌اند، و لذایذ هم آبستن ناکامی و مشقت‌اند وهمه‌چیز برای فرزانه حکیم‌رنج است (duhkhameva sarvam vivekinah)[1]، پس باید بهر ترتیب از منجلاب این رنج و از محنت این نابسامانی خویشتن را خلاصی بخشیم.

راه آزادی در مکاتب فلسفی هندی به‌طریق گوناگون تحقق می‌یابد. در «نیایاسوترا» آنرابواسطهٔ شناخت صحیح شانزده مقولهٔ روش استدلالی بدست می‌آوریم. در « وی‌شیشیکا » بمدد تفکیک و شناخت مقولات ششگانه بدان دست می‌یابیم. در « سانکهیا » بکمک معرفت تفکیکی[2] بین روح و ماده از آن آگاه می‌شویم و در «ودانتا» بوسیلهٔ اشراق وطرد ماسوای حق‌آنرا کسب می کنیم. در «یوگا»نیزچون درسانکهیا آزادی بواسطهٔ معرفت تفکیکی بین‌روح وماده بدست می‌آید ولی «یوگا» می‌خواهد که‌این تمیزحق ازباطل و ماده از روح تحقق بپذیرد و از قوه به‌فعل بگراید.

چنانکه در سانکهیا دیده شد روح و ماده در این جهان کون و فساد بهم می‌آمیزند و بر اثر مشارکت ظاهری، بصورت واحد جلوه می کنند. دگرگونیهای جوهر اولیه (prakṛti) کوچکترین‌ارتباطی با روح (puruṣa) ندارند و روح درواقعیت

---

1 - *Y. S.* II, 15

۲ - غرض از معرفت تفکیکی، ترجمه تحت‌اللفظی کلمهٔ سانسکریت «ویوکا»(viveka)است.

فطری خود بهیچ صفتی موصوف نیست و پاك و پاکیزه است. ولی جوهر عقل (buddhi) بعلت مجاورت و قرابتی که با روح دارد، و بسبب اینکه مزین به‌جوهر نیکی و روشنائی (sattva) است همچون آئینه‌ای روح را در خود منعکس می‌سازد و معرفت و شعوری که ما از اشیای محیط بخود داریم به‌برکت انعکاس روح است درجوهرعقل یعنی روح مدرکات حسیه را تعقل می کند.

«پاتانجالی» می گوید: «روح که شاهد است خود شهادت صرف است». (draṣṭā - dṛs'imātrah) و با اینکه پاك و منزه است (s'uddhāpi) ناظر معقولات و (مفاهیم) است (pratyaya - anupas'ya) [۱]». ارتباط ظاهری روح و دگرگونیهای مادهٔ اولیه باعث می‌شود که انسان همواره در دریای باز پیدائی سرگردان بماند و دمی قرار نیابد و روی به‌تفحص باطن و استکشاف درون بیاورد.

نادانی - پیوند روح و ماده بسبب عدم شناخت (جهل) تحقق می‌یابد (tasya tu heturavidyā) [۲] ومادام که‌نادانی‌وجود داشته‌باشد زایش دوباره خواهد بود. نادانی‌در واقع عدم تشخیص روح ازمراتب ذهنی است، مانندانیکه بپنداریم «من می‌دانم»، «من می‌فهمم»، «من رنج می‌برم»، زیرا دراین موارد کلمهٔ «من» را به‌روح یعنی «پوروشا» نسبت می‌دهیم واین خود نادانی و توهم است. بعبارت دیگرمی‌توان گفت که‌نادانی‌عبارت است ازپیوندروح باعقل (cetanasya svabuddhi [۳] samyoga)، توضیح آنکه عقل مخزن تأثرات و ترکیبات ذهنی و تجارب پیشین است که همچون سوائق لطیف در عقل نهفته‌اند.

«ویاسا» در بارهٔ چگونکی این نادانی می گوید: «عقل که متکی بر تأثرات ناشی از نادانی است به‌نتیجهٔ کار خود (kāryaniṣṭhā) که نمایش روح است، دست نمی‌یابد، از این رو دوباره با همان وظیفه (که نمایش روح است) ظاهر می گردد.

---

۱ - *Y. S.* II, 20: draṣṭā dṛs'imātrah s'uddho' pi pratyayānupas'yah

۲ - *Y. S.* II, 24

۳ - *Vyāsabhāṣya*, II, 24

(درحیات بعدی) ، و لیکن اگر عقل به‌نتیجه کار خود که هدفش اظهار و نمایش روح است (puruṣakhyāti - paryavasānām) نائل آید ، آنگاه از وظیفه خود فارغ می گردد (caritādhikārā) و ازنادانی خلاصی می‌یابد (nivṛttādars'anā) و دیگربار بوجودنمی‌آید، زیراعلت گرفتاری برایش وجودنخواهدداشت(bandhakāraṇābhāvāt)[۱]».

اینک که علت نادانی دانسته شد و از طرف دیگر روشن گردید که این نادانی منشأ و سرچشمهٔ درد و مشقت بی‌پایان است ، « یوگا » به‌جنبهٔ عملی این موضوع می‌پردازد ومعتقد است که فلسفهٔ اولی به‌تنهائی قادر به‌رهبری انسان بسوی آزادی نیست. فلسفهٔ اولی فقط پایهٔ استواری است که آدمی را آمادهٔ آزادی می‌سازد ، ولی بایستی آداب و فنونی چند نیز ضمیمهٔ این فلسفه کرد تا بدین واسطه معرفتی که تاکنون فقط به‌شیوهٔ تعقل ادراك می‌شد،مصداق بیابد و جامهٔ عمل بپوشد و انسان این معرفت رابه‌سرشت وجودش بیامیزد و وجدان وآگاهی که مخزن تأثرات دیرینه است منهدم بشود و آگاهی دیگر و شعور و هشیاری عالیتری جایگزین آن بگردد، شعوری که از لحاظ کیفی با آگاهی کنونی ما متفاوت است و حقایق لطیفی را در می‌یابد و از مراتب ممتازتر آگاهی استشعار پیدا می کند که تعقل را بدان راه نیست و استدلال از درك آن کوتاه است. پس بالنتیجه هر دیدگاه فلسفی باید به‌رویه‌ای عملی، و ورزشی‌خاص(adhyāsa) آراسته گردد و ریاضتی‌دربرداشته باشد.

هدف یوگا - « پاتانجالی » در تعریف « یوگا » در فصل اول رسالهٔ خویش می گوید: «یوگا حذف مراتب ذهنی و(نفسانی وعقلانی) است - yoga cittavṛtti)[۲] nirodha) . ابتدا باید دانست ذهن و نفس که ما آنرا در ترجمهٔ این عبارت در

---

۱ - *Ibid*.

viparyayajñānavāsanāvasitā ca na kāryaniṣṭhām puruṣakhyātim buddhih prāpnoti sādhikārā punaravartate sā tu puruṣakhyātiparyavasānām kāryaniṣṭhām prāpnoti, caritādhikārā nivṛttādars'anābandhakāraṇābhāvānna punarāvartate

۲ - *Y. S.* I, 2

مقابل کلمهٔ « چیتا » (citta) گذاشته‌ایم چیست؟ و این مراتب و تموجات (vrtti) کدام‌اند. پس مسأله‌ای که در بدو امر مطرح می گردد دانستن کیفیات و احوال ذهنی و نفسانی است.

واژهٔ « چیتا » در «یوگا» فقط معنی ذهن را ادا نمی کندبلکه‌عقل (buddhi)، خود آگاهی (انیت) (ahamkāra) ونفس وحواس را نیز در بردارد، بعبارت دیگر مشتمل است بر کلیهٔ ادراکات و بهمین جهت آنرا حس باطن (antahkarana) نیز می‌توان گفت. « ویاسا » مفسر سوتراهای « پاتانجالی » می گوید : « چیتا بعلت (حالات سه گانهٔ) روشنائی وفعلیت و سکون به سه جوهر (یعنی سه گونا) (guna) آراسته است[1] ». « چیتا » به مصداق شعلهٔ شمعی است که دائم در تغییر و تبدیل است زیرا تحت تأثیرفعالیتهای تصاعدی ونزولی و انبساطی سه‌جوهر (guna) است.

جوهر ذهن (sattva) که خاصیتش روشنائی است چون با دو جوهر تحرک و تاریکی (rajas - tamas) بیامیزد به‌قصد حکمرانی براشیاء برمی‌آید و بدانان علاقه می‌ورزد[2]. حال اگر جوهر تاریکی (tamas) چیره شود، ذهن به‌عدم فضیلت و عدم معرفت و عدم بی‌تعلقی می گراید و اگرجوهرتحرك (rajas) برآن غلبه بیابد، به‌صفات فضیلت ومعرفت وبی‌علاقگی روی می‌آورد واگر از پلیدی جوهرتحرك نیزآزاد گردد در ذات خود قرارمی‌یابد(svarūpa pratiṣṭham) و دراین‌مقام ذهن به‌معرفت تفکیکی

---

۱ - *Vyāsabhāṣya*, I, 2

cittam hi prakhyāpravrttisthitis'īlatvāt trigunam

مبحث سه جوهر یا سه‌صفت سازمان بخشنده‌هستی در فصل پیشین‌آمده است وما دراینجااز تکرار توضیحات اجتناب ورزیده‌ایم. این سه جوهر را جوهر عقل وجوهرفعلیت و جوهر ماده نیز تعبیر می‌توان کرد.

۲ - *Vyāsabhāṣya*, I, 2

prakhyārūpam hi cittasattvam rajastamobhyām samsrṣṭamais'varyaviṣayapriyam bhavati

بین روح وماده ممتاز می‌شود وآنرا مقام ابر وميغ فضيلت (dharmameghah) می گویند واهل مراقبه ومكاشفه (dhyāninah) این حالت را پرداخت آخرین بدهی یابعبارت دیگر معرفت و اشراق (parama - prasankhyām) می گویند[1].

ماهیت مراتب ذهنی - (cittabhūmi) دربارهٔ تموجات ذهنی «ویاسا» می گوید: «غایت یوگا وصال مطلق است (sam - ādhi) وبین کلیهٔ احوال وشرایطی که به‌ذهن تعلق می گیرند، حالت وصال مطلق خاصیت واقعی ذهن است (sārvabhaumās'cittasya dharmah). مراتب واحوال ذهنی (citta bhūmayah) ۱ - یا پراکنده‌اند (kṣipta) ۲ - یاپریشان وازهم گسیخته (mūḍha) ۳- یاقرار یافته (vikṣipta) ۴ - یامعطوف ومتوجه به‌شیئی واحد (ekāgram) ۵ - یا کاملاً خاموش ومتوقف» (niruddha)[2].

دو حالت اولی یعنی پراکندگی و پریشانی به کلیهٔ افراد تعلق می گیرد توضیح آنکه حیات روانی مامدام دستخوش تشتت و پریشانی است. مرتبهٔ سوم که قرار یافته است (vikṣipta) هنگامی تحقق می‌پذیرد که آدم نیروی ذهنی خود را متوجهٔ تحقیق و مطالعه بسازد. یعنی این مرتبه مستلزم ورزش ذهنی است مانند حل یک مسألهٔ ریاضی یا تحقق و تعمق در امر یا مبحثی خاص و غیره. ولی این مرتبه نیز باوصف اینکه تا حدی قرار یافته است ما را بسوی آزادی که خاموشی و انقطاع جملهٔ امواج ذهنی است راهبر نیست. دو مرتبه آخری یعنی احوالی که بواسطه آن ذهن متمرکز در شیئی می گردد و به مراقبه و تفکر می‌پردازد وسرانجام خاموش می‌شود و منهدم می گردد و به آرامش مطلق نائل می‌آید، ازجملهٔ مراتب وحالات «یوگا» است. این حالات معرف شعور و هشیاری خاصی است که ازلحاظ

---

۱ - *Ibid*.

۲ - *Vyāsabhāṣya*, I, ۱

yogah samādhih. sa ca sārvadhaumas'cittasya dharmah. ksiptam mūḍham vikṣiptam ekāgram niruddham iti cittabhūmayah

کیفی با شعور عادی ما متفاوت است و بدان نمی‌رسیم مگر به مدد ورزش ذهنی و ریاضت معنوی.

این مراتب گوناگون البته تحت تأثیر سه جوهر هستند و برحسب آنکه ذهن آلوده به‌پلیدی‌های ماده یا متمایل به‌فعالیت ذهنی یا متصاعد بسوی مراتب عالیتر آگاهی باشد از تأثیرات مختلف این سه جوهر برخوردار است.

طبقه‌بندی مراتب ذهنی - تموجات حس باطن حدوحصر ندارد. ولی می‌توان آنان را در سه مقوله بزرگی که مطابق باسه نحوهٔ تجربه است گنجاند. ۱ - خیال، خواب، شناخت‌های متضاد ومغلوط. ۲ - کلیه تجارب حسی و روانی که‌آدم عادی و بشر معمولی داراست. ۳ - تجارب ناشی از مراتب فوق وجدان افراد عادی، که در قلمرو یوگیان و پاکبازان است[1].

دربارهٔ مقولهٔ اول و دوم «پاتانجالی» می گوید که اینان بر پنج قسم‌اند و هم‌رنج آلودند یعنی‌رنج ببارمی‌آورند وهم بی‌رنج (vṛttaya - pañcatayah klisṭāklisṭāh)[2] مراد از فعالیتهای رنج‌آلود (klisṭa) آنگونه‌از فعالیتهای ذهنی‌است «که مسبب رنج

۱ - به‌نظر «پاتانجالی» هریک از این سه مقوله مراتب ذهنی مطابق است با یکی ازعلوم. فرضیهٔ شناخت وعلم منطق موظف‌اند که ما را از توهم حواس وشناختهای مغلوط و متضاد برحذر بدارند. وظیفهٔ روان شناسی و اخلاقیات غور در کیفیات و چگونگی احوال و مراتب آگاهی یک فرد عادی است. این علوم (روان شناسی و اخلاقیات) مراتب ذهنی را طبقه‌بندی می کنند وارزش هریک از آنهارا با معیار خود می‌سنجند، در نظر یوگا و سانکهیا نادانی‌ناشی‌از عدم‌تفکیک روح‌است ازدگرگونیهای ماده، بالنتیجه‌بااینکه‌جمیع مراتب ذهنی عادی ما، از لحاظ روان شناسی، معتبر و درست است معذلک از لحاظ حکمت و فلسفهٔ اولی چندان اعتباری ندارد. در نظر حکمت و عرفان هندو یگانه مقولهٔ واقعی مراتب ذهنی، همان مرتبهٔ سوم است که شامل تجارب معنوی ایست که از مراتب «فوق وجدان» ناشی می‌شود. از این رو موضوع حکمت و عرفان همین مراتب ممتازآگاهی است. رجوع شود به:
M. Eliade : *op. cit*, p. 50

۲ - *Y. S.* I, 5

است (kles'ahetukāh) و زمین حاصلخیزی است که در آن اندوخته اعمال پیشین رشد ونمو می کنند[1]»، بعبارت دیگر می توان گفت که تموجات رنج آلود ذهنی (حس باطن) زمین حاصلخیزی است که در آن دانه های تأثرات پیشین [که از زندگیهای گذشته پدید آمده‌اند] رشد و نمو می کنند و به‌فعالیت می گرایند وهمانگونه که این تأثرات (samskāra) از مراتب رنج آلود ذهنی مایهٔ هستی می گیرند، خود نیز موجب ایجاد مراتب رنج آلود دیگر ذهنی می گردند و این دائره باطل انتها ندارد.

دربارهٔ مراتب بی‌رنج ذهنی (aklișța) «ویاسا»[1] می گوید که اینان ظاهرسازندهٔ شناخت (khyātivișaya) ومنهدم کنندهٔ فعالیت سه جوهر (gunādhikāra - virodhinya) هستند. توضیح آنکه این دو قسم فعالیتهای ذهنی که رنج آلود و بی‌رنج هستند درکار یکدیگر متقابلاً دخالت می کنند و از مجرای خود خارج می گردند و در مجرای دیگری قرار می گیرند، ولیکن در این فعل و انفعالات، ماهیت و طبیعت خود را همچنان حفظ می کنند و امکان دارد که یکی از مراتب رنج آلود بصورت مرتبهٔ ذهنی بی‌رنج جلوه بکند یا بالعکس، مرتبه بی‌رنج بصورت یکی از مراتب ذهنی رنج‌آلود خود را بنمایاند. اما این تجلیات ظاهری است. مرتبهٔ رنج آلود اگر خالی از رنج نیز جلوه بکند عاقبت و فرجامش رنج است. من باب مثال: لذایذ حواس بااینکه درابتدای امرمقبول طبع ما می‌شود مع‌الوصف در فرجام کار ناکامی و رنج ببار می‌آورد و بالعکس مطالعه و تحقیق یا ریاضت که در بدو امر رنج‌آلود نمودار می گردد در پایان کار مطبوع و مفید واقع می‌شود.

پنج قسم فعالیت مراتب ذهنی - گفته شد که دو مقوله مراتب ذهنی غیر از مقولهٔ سیمی که مربوط به‌احوال یوگا است برپنج قسم است وگروهی از آنها رنج آلود و پاره‌ای بی‌رنج است. «پاتانجالی» پنج قسم فعالیت رنج‌آلود و بی رنج را

---

۱ - *Vyāsabhāșya*, I, 5

kles'ahetukāh karmās'ayapracaye kșetrībhūtāh klișțāh

چنین برمی‌شمارد: ۱- شناخت صحیح، ۲- شناخت مغلوط، ۳- خیال، ۴- خواب، ۵- حافظه[1]. واین پنج قسم، جملگی درمقولهٔ اول و دوم‌مراتب ذهنی قرار یافته‌اند. دربارهٔ مقوله سوم بعدها سخن بمیان خواهد آمد.

شناخت صحیح - (pramāṇa)، و آن عبارت است از ادراک (pratyakṣa)، استنتاج (anumāna) و شناخت لفظی (āgama)[2]. در بارهٔ این مفاهیم در مکتب «نیایا - وی شیشیکا» بتفصیل سخن گفته‌ایم و تکرار آن در اینجا ضروری نیست.

شناخت مغلوط - (viparyaya)[3]،و«آن علم نادرست را گویند که درصورتی غیر ازمصداق واقعی شیء واقع بگردد[4]». چرا این شناخت را صحیح یا درست نمی‌توان گفت؟ زیرا آن بوسیلهٔ شناخت صحیح باطل می گردد. توضیح آنکه در شناخت صحیح ادراک مطابق با موضوع ادراک است، ولی در شناخت مغلوط صورت شیء غیراز مصداق واقعی شیء بوده و اصولاً مصداقی ندارد. من باب مثال: رؤیت ماه بصورت جفت (چون دوماه)، پس‌از رؤیت واحد ماه که یکی‌است ومطابق بامصداق واقعی (ماه) است از درجهٔ اعتبار ساقط می گردد.

خیال - (vikalpa)،و«آن مفهومی است که‌متعاقب یک شناخت‌لفظی(s'abdajñāna) بوجود می‌آید ولی‌خود خالی از جوهریا مصداق است (vastus'ūnya)[5]»خیال نه‌قائم بر شناخت صحیح است و نه قائم بر شناخت مغلوط. «ویاسا» می گوید: «با وصف

۱- *Y. S.* I, 6

۲- *Y. S.* I, 7

۳- لفظ «ویپاریایا» (viparyaya) به ترجمهٔ تحت‌اللفظی یعنی متضاد، مخالف، معکوس

۴- *Y. S.* I, 8

viparyayo mithyājñānam - atad rūpapratiṣṭham

۵- *Y. S.* I, 9

s'abdajñāna - anupātī vatus'ūnyo vikalpaḥ

اینکه خیال مصداقی ندارد و خالی از جوهراست و لیکن فعالیت آن بعلت ارتباطش با نیروی (خلاقهٔ) لفظی مشهود است» (s'abdajñānamāhātmya)[۱].

خیال در تصورات ذهنی از قبیل: «قصری در آسمان» (kha - puṣpa)، «فرزند زن عقیم» (vandhyā-putra) موجود است. این مفاهیم مصداق وجوهر عینی ندارند و به‌برکت خیال و نیز بمدد نیروی لفظی یعنی صوت تحقق می‌یابند.

خواب - (nidrā)، و «آن فعالیت[ذهنی]است که موضوع ادراکش «عدم وجود (مصداق) است[۲]» (abhāva - pratyaya).

خواب نوع ادراك خاصی است که ما از آن فقط در مرتبهٔ بیداری استشعار می‌یابیم. مانند اینکه باخود بگوئیم: «خوب خوابیده‌ام و ذهنم روشن و خوشنود است، یا دیشب بدخوابیدم و ذهنم سنگین و پریشان است» علت اینکه موضوع ادراك خواب «عدم‌موجودیت مصداق» است اینست که مصداق آن درمرتبهٔ بیداری مشاهده نمی‌شود و در نتیجه بی‌وجود است. در مرتبهٔ بیداری فقط تأثری که ازصور خواب در ذهن ما نقش بسته است احیاء می گردد و در مفاهیمی چون «خوب خوابیده‌ام» یا «بدخوابیده‌ام» نمودار می‌شود. «ویاسا» می گوید: «اگر(هنگام خواب) تجارب منتج از شناخت بوقوع نمی‌پیوست، یادآوری (احوال خواب) برای شخص بیدار میسر نمی‌بود[۳].»

خواب تحت تأثیرفعل وانفعالات سه جوهر(صفت سازمان بخشنده)(guṇa) است و برحسب آنکه تحت تأثیریکی‌از این‌سه جوهر باشد ویکی از این سه‌جوهر بردیگری

---

۱ - *Vyāsa bhsya*, I, 9

vastus'ūnyatve'pi s'abdajñānamāhātmyo nibandhano vyavahāro dṛṣyate

۲ - *Y. S.* I, 10

abhāvapratyaya - alambanāvṛttinidrā

۳ - *Vyāsabhāṣya*, I, 10

sa khalvayam prabuddhasya pratyavamaıs'o na syādasati pratyayānubhave

چیره شود حالت خواب متفاوت خواهد بود. ازین سبب خواب می‌تواند خوشایند باشد (sattvikā) و در این صورت تحت نفوذ جوهر نیکی (تمایل تصاعدی) است و یا پریشان (rājasikā) باشد و در این صورت جوهر تحرك (تمایل انبساطی) برآن غلبه دارد، ویا ساکن و تاریك (tamasikā) است و در این صورت جوهر سکون وتاریکی (صفت نزولی) در آن رسوخ و نفوذ کرده است.

حافظه - (smṛti)، و «آن عدم زوال (a - saṃpramoṣa) اشیاء محسوسه (anubhūtaviṣaya)[1] است». «ویاسا» در پاسخ اینکه آیا حافظه مصداق شیئی را بیاد می‌آورد و یا شناختی را که از آن شیء حاصل گشته بخاطر می‌آورد، می گوید: «شناختی که از شیء بدست می‌آید، مزین به رنگ (uparakta) (خصائص) خود خود شیء است، این شناخت که هم بصورت شیء معلوم ظاهر می گردد و هم بصورت عالم جلوه می‌نماید(grāhya - grahaṇa - ubhaya - ākāra)[2] تأثری مشابه، یعنی مطابق بانوع و جنس همان ادراك (jātīyakam saṃskāramārabhate) درذهن آغاز می کند. (از سوی دیگر) این تأثر (saṃskārah) چون همرنگ (عین) علت ظاهر سازندهٔ خویش (شناخت) است (sva - vyañjaka - āñjana - ākārameva)، خاطره‌ای بوجود می‌آورد که از لحاظ صورت و ماهیت عین شیء معلوم و عضو عالم است (grāhya - grahaṇa - ubhayātmikām smṛtim janayati)، آنجائی که صورت عضو (حس) عالم (grahaṇa) مقدم بر شیء (معلوم) (tatra - grahaṇa - ākāra - pūrva) باشد (قلمرو) عقل (buddhi) است و آنجائی که صورت شیء معلوم مقدم بر (عضو

---

1 - *Y. S.* I, 11

anubhūtaviṣayāsaṃpramoṣah smṛti

۲ - «گراهیا» (grāhya) و «گراهانا» (grahaṇa) اشاره به‌عین و ذهن، شیء معلوم وعضوعالم‌است وبه‌عبارت فرانسوی وانگلیسی(sujet - objet)است. معنی تحت‌اللفظی آن به‌فارسی یعنی «گیرنده» (grahaṇa) از ریشه«گراه» (√ grah) گرفتن است و «گراهیا» (grāhya) معنی «گرفته شده» را می‌دهد.

عالم) باشد (grāhya - ākāra - pūrva) (قلمرو) حافظه (smṛti) است[۱] ».

حاصل آنکه صور محفوظ در حافظه عین صور مدرکات است وحافظه نقش منفعل و پذیرنده‌ای دارد، یعنی معلومات درحافظه بدون واسطه حواس[۲] (عضوعالم) جلوه می‌نماید بدین‌معنی که حافظه مانند اعضای ادراك و شناخت از قبیل نفس و حس مشترك و عقل نیست، بلکه عضوی است منفعل که صور محسوسات و معقولاتی را که قبلاً توسط حواس دیگر ادراك گردیده و سازمان و نظام یافته بود، در خود ذخیره و انبار می کند، و این تأثرات (saṃskāra) بقول « ویاسا » همرنگِ علتِ ظاهر سازندهٔ خویش‌اند. بعبارت دیگرعین شناختی هستند که آنان را پدید می‌آورد و این شناخت از طرف دیگرمحصول اتحاد شیء معلوم و عضو عالم است، ازاینرو می‌توان گفت که نقش حافظه نگاهداشتن و حفظ کردن ادراکات پیشین است.

« ویاسا » می‌افزاید خاطرات و تأثرات از فعالیتهای ذهنی از قبیل شناخت صحیح، شناخت مغلوط، خیال، خواب و حافظه پدید می آیند و کلیهٔ « این مراتب ذهنی مملوازخوشی‌وناخوشی و وهم است» (sarvās'caita vṛttayah sukhaduhkha - mohātmikāh) و خوشی و ناخوشی از طرف دیگر مشحون از رنج ومشقت هستند. متعاقب خوشی دلبستگی تحقق می‌یابد و متعاقب ناخوشی، تنفر بوجود می‌آید. توهم همان نادانی (avidyā) است و پس‌از تجزیه و تحلیل این احوال، بایستی کلیهٔ این مراتب و احوال ذهنی را قطع و خاموش کرد تا بعد از انقطاع و انهدام آنان

---

۱ - *Vyāsabhāṣya*, I, 11

grāhyoparaktah pratyayo grāhyagrahaṇobhayākāranirbhāsastajjātīyakaṃ saṃskāramārabhate sa saṃskārah svavyañjakāñjanastadākārameva grāhyagrahaṇa - ubhayātmikāṃ smṛtim janayati tatra grahaṇākārapūrvā buddhi grāhyākārapūrvā smṛtih

۲ - حافظه انبار « معلومات » وتأثرات است واز این جهت است که می گویند درحافظه شیء معلوم مقدم بر عضو عالم یا حواس است.

فنا یااستغراق باحفظ شعور شخصی و فنای بدون حفظ شعور شخصی حاصل بگردد[۱].

ضمیر ناخودآگاه و تأثرات ذهنی

هدف غائی « پاتانجالی »ویوگا اینست که مقولهٔ سوم تجارب یوگیان را که شامل‌مراتب عالی‌آگاهی و فناء (استغراق‌درخود) و اتصال به‌مبدأ است جایگزین دو مقولهٔ اول و دوم و پنج قسم فعالیتهای ذهنی بگرداند زیرا فقط با دست یافتن به مقام فنا (samādhi) است که آدمی از مرتبهٔ انسانی وارسته و به‌آزادی مطلق می‌پیوندد.

الف - پنج منشأ تموجات ذهنی - « پاتانجالی » پس از تجزیه و تحلیل ساخت روانی انسان به این نتیجه می‌رسد که منشأ و منبع تموجات ذهنی که پنج قسم فعالیت دارد، عبارت است از نادانی (avidyā) ، خود آگاهی یا احساس انیت (asmita)، شهوت(rāga)، تنفروحالت بیزاری(dveṣa)ودلبستگی به‌حیات(abhinives'a)[۲] این پنج‌منشأ تموجات ذهنی ایجاد رنج وشقت می‌کند (kles'a) و اصولاً میوه‌های رنج آلود و زهر آلود می‌پروراند که دمی ازگزند آنان نمی‌آسائیم. « غرض از پنج منشأ رنج، همان‌پنج‌شناخت مغلوط است واینان‌چون‌به‌تحرک درآیند(spandamānāh)

---

۱ - *Ibid*.

۲ - *Y. S.* II, 3
به‌نظر نگارنده می‌توان این پنج منشأ مراتب ذهنی را با علل دوازده‌گانهٔ بودائی سنجید. یعنی بین این پنج منشأ نیزتسلسلی‌هست‌که بموجب آن هریک ازآنان معلول علت پیشین و علت معلول پسین است. سرمنشأ کلیهٔ آنان نادانی است و نادانی چنانکه دیده شد، عدم تشخیص و تفکیک روح ازدگرگونیهای ماده است. نادانی باعث می‌شود که انیت بوجود بیاید و آن تعلق خاطر هست یعنی آنچه را که حواس ادراک می‌کند ما ازآن‌ خود می‌پنداریم‌ومی گوئیم «من‌می‌دانم»، «من می‌بینم » وغیره. انیت‌نیز بنوبهٔ‌خودباعث می‌شود که شهوت وحرص پدید آید و ازحرص، هم تنفر و بیزاری عارض می‌شود، وهم دلبستگی و علاقه به‌حیات و مادیات.

فعالیت متضاد سه جوهر را تحکیم می کنند و تغییر و تبدیل (pari*nā*ma) برقرار می‌سازند و جریان علت و معلول را بوجود می‌آورند (kārya - kāra*na* - strotam) و خود مبدل به‌رشتهٔ ارتباط متقابل این علت ومعلول - (paraspara - anugraha-tantrī - bhūtvā) می گردندوموجب تثمیر تأثرات کردارپیشین (karma - vipākam) می‌شوند[۱]».

منبع و منشأ وجودی این مراکزرنج‌آلودمراتب ذهنی، نادانی‌است (avidyā)[۲] این پنج منشأ شامل کلیهٔ تموجات ذهنی است که سه جوهر (گونا) تصاعدی و انبساطی و نزولی را بکار می‌بندند وتغییر و تبدیل اشیاء را پدید می‌آورند و سلسلهٔ علت ومعلول را برقرار می‌سازند وموجب شکوفائی تأثرات ذهنی می‌شوند، و به‌پنج قسم فعالیتی که قبلاً بدان اشاره شد می گرایند و اصولاً فقط با انهدام کامل آنان است که یوگی آرامش باطن و صفای درون می‌یابد.

ب - «واسانا» یا ضمیرناخودآگاه - اینک که علت وجودی رنج نادانی است بایستی دانست که‌علت پیدایش خودنادانی چیست؟ وچگونه‌نادانی دراین جهان ظاهر می گردد و منشأ اثر می‌شود. برای سالک راه یوگا مسألهٔ مهم، انهدام تموجات ذهنی‌است زیرا بمجرداینکه برخی از این تموجات منهدم می گردند و پاره‌ای دیگر

---

۱ - *Vyāsabhāṣya*, II, 3

kles'ā iti pañcaviparyayā ityarthah, te spandamānā gu*n*ādhikāra*m* d*r*ḍhayanti pari*n*āmam avasthāpayanti kāryakāra*n*astrotam unnamayanti parasparānugrahatantrībhūtvā karmavipāka*m* cābhinirharanti

۲ - «پاتانجالی» می گوید که این پنج منشأ مراتب ذهنی، مظاهر پنجگانهٔ خود نادانی‌است (pañcaparvā bhavatyavidyā)، واین نادانی‌است که بصورت‌پنج‌شناخت مغلوط یعنی نادانی وخود آگاهی وحرص و تنفر و دلبستگی، ظاهر می‌شود. نادانی تجربی، هنگامی باطل می‌شود که شناخت درست‌بوجود آید. حال‌آنکه نادانی‌جهانی یا نادانی فطری‌هنگامی باطل می گردد که‌به‌معرفت تفکیکی‌بین‌روح و ماده نائل بیائیم و روح را سوای دگرگونیهای ماده بدانیم. رجوع شود به: *Y. S.* I, 8

چون امواج خروشان می‌تازند و جای مراتب پیشین را می گیرند. پس باید تصور کرد که مخزن ومنبع پایان ناپذیری در دستگاه روانی انسان هست که جملهٔ این مراتب از آن مایهٔ هستی می گیرد و حتی « نادانی » یا « عدم تشخیص » روح از ساده ، بواسطهٔ همان مرکز سرشار از نیرو بوقوع می‌پیوندد. این مرکز گمراه کننده روح را یوگا،« ضمیر ناخودآگاه »[1] نام نهاده است.

در روان شناسی یوگا برای این معنی دو کلمه آورده‌اند که یکی « واسانا » (vāsanā) است و دیگری «سامسکارا» (saṁskāra)است. در رسالهٔ « پاتانجالی»وجه تمایز قاطعی بین این دو واژه نمی‌توان یافت ، ولی بعدها این دو واژه هریک معنی خاصی بخود گرفت و اختلافی جزئی بین این دو ظاهر شد.

« واسانا » (vāsanā) یعنی آغشته شدن ، معطر شدن ، « امتلاء[2] » و مراد از آن تأثرات جمیع تجارب پیشین (حیات‌های پیشین) است که در حافظه محفوظ و مضبوط می‌ماند، و بدانگونه که ظرفی مملواز عطر گلی است که در آن جای گرفته ، بهمانگونه نیز «حس باطن» مشحون از آثار لطیف این سوائق دیرینه است.

این تأثرات بصورت نهفته درحافظه انباشته می‌شوند ومجموعاً «ضمیرناخودآگاه» ما را تشکیل می‌دهند. آدمی به ماهیت و محتوی آنان آگاه نیست و فقط در اسارت و قالب فعل و انفعالات لاینقطع آنان است. این مفهوم تقریباً شبیه ضمیر پنهان روانکاوی امروزی است.

حال اگر این تأثرات دیرینه از قوه به فعل درآیند آن را « سامسکارا » (saṁskāra) می گویند. «سامسکارا» مرکب است از دوجزء « سام » (sam) معادل فارسی « هم» (لاتینی cum) ، و « کارا »(kāra) معادل‌فارسی « کار » (لاتینی facere و مفهوم انباشتن ، جور کردن ، پرداختن و ساختن و صورت بخشیدن را می‌رساند.

---

۱ - غرض از ضمیر ناخودآگاه مخزن و انبار تأثرات دیرینه و ناهشیار است.

۲ - impregnation

فرق بین « واسانا » و « سامسکارا » در اینست که اولی یعنی « ضمیر ناخود آگاه » (vāsanā) حاوی کلیهٔ تجارب لطیف زندگیهای پیشین ماست که هم بطور غیرمستقیم، برسبیل خصائص نژادی وآداب و رسوم قومی وخصوصیات تمدنی خاص بما انتقال یافته‌اند وهم بطورمستقیم حاوی تأثرات آنگونه تجاربی است که ما براثر دگرگونی مداوم قالبهای خود ، درسلسله مراتب هستی ، تحصیل کرده‌ایم .

این تأثرات منتج از کردار و گفتار و پندار ، در جسم لطیف (sūkṣma s'arīra) اندوخته شده بهمراهی روح از قالبی به‌قالب دیگر درمی‌آیند . پس «واسانا» متشکل ازمیراث روانی، نژادی و قومی آدمی است، ولی «سامسکارا» بفعلیت درآمدن و ثمر بخشیدن این تأثرات نهفته درضمیرباطن است . «ویاسا» در این باره می گوید: «تجارت هرطور که باشند، تأثرات [بالفعل] نیزبهمانگونه خواهند بود (yathā-anubhavās-tathā samskārah) ، تأثرات [بالفعل] عین صور آثار [بالقوه] کردار پیشین است (karma - vāsanā - rupah)[1]، هرطوری که تأثرات [بالقوه] باشند حافظه نیزبهمانگونه خواهد بود (yathā vāsanāh, tathāsmrti) . حافظه نیز متشکل از تأثراتی است که به‌نوع و مکان و زمان (گوناگون) تقسیم می‌شوند . از حافظه نیز دوباره تأثرات [بالفعل] پدید می‌آیند (smrtes'ca punah samskāra) پس، تأثرات و حافظه بعلت نیروی فعال اندوخته اعمال پیشین پدید می آید (karmās'aya - vrtti - lābhavas'āt) . اینان نیز [تأثرات بالقوه ، بالفعل و اندوخته اعمال پیشین] با اینکه جدا شده‌اند (vyavahitānāmapi) ، معذلک بسبب عدم انقطاع تسلسل علت و معلول (nimittanaimitta - bhāva - anucchedāt) بهم‌مربوط وپیوسته (یعنی لاینقطع) هستند (ānantaryām) ، از این رو «واسانا» (تأثرات‌بالقوه) و « سامکارا » (تأثرات بالفعل)

۱- «داسگوپتا» می گوید « واسانا » اشاره به‌تأثرات‌نهفته در ذهن است و « سامسکارا» احوال ضمیر باطن است که دائم براثر تجارب جدید به فعل و انفعال می گراید. رجوع شود به : S. Dasgupta : *op. cit* , p. 263

و «کارماشایا» (اندوخته اعمال پیشین) در واقع یکی هستند[1]».

ج - تسلسل لاینقطع مراتب ذهنی - بزرگترین مانعی که یوگی را در راه نفس کشی و درون نگری و انهدام امواج ذهنی تهدید می کند همین تأثرات ذهنی و سوائق ضمیر ناخودآگاه است. مراتب ذهنی از این منشأ فیاض صور لطیف دائم تغذیه می کنند و چون این صور لطیف، سریع الانتقال‌اند، یوگی بسختی موفق به نابودی آنان می گردد. «واسانا» میراث روانی و ذهنی ماست یا بعبارت بهتر کلیهٔ سازمان‌های روانی ما، متأثر از همین تأثرات است و بین کردار (karma)، مراتب ذهنی (vrtti) و تأثرات مضبوط در حافظه، حد فاصل قاطعی نیست، زیرا اینان علت و معلول یکدیگراند و اساساً باهم همسنخ هستند.

تجارب حسی (anu - bhāvah,karma) عین تأثرات دیرینه است و این تأثرات (vāsanā, saṃskārah) عین آثار کردار پیشین است و حافظه مملو از این صور لطیف است و خود نیز این صور را بوجود می‌آورد، بعبارت دیگر می‌توان گفت که انگیزه کرداری که‌ازتموجات ذهنی پدید می‌آید خود، بوجودآورندهٔ مراتب ذهنی دیگری است، ولی این‌مراتب ذهنی محصول تأثرات دیرینه وآثار کردار پیشین است، پس بدین ترتیب می توان دائره‌ای‌بسته‌از تسلسل علت ومعلول بوجودآورد یعنی: تأثرات ذهنی← مراتب ذهنی← کردار← تأثرات ذهنی(vāsanā - vrtti - karma - vāsanā)[2] و این تسلسل لاینقطع است.

---

۱ - *Vyāsabhāṣya*, IV, 9

yathānubhavāstathā saṃskārāh te ca karmavāsanārūpāh., yathā ca vāsanāstathā smrti. jātides'akālavyavahitebhyah saṃskārebhyah smrtih, smrtes'ca punah saṃskāra ityevamete smrtisaṃskārāh karmās'ayavrtti lābhavas'āt avyajyante. atas'ca vyavahitānāmapi nimittanaimittikabhāvānucchedādānantaryameva siddhamiti. vāsanāh saṃskārā ās'ayā ityarthah

۲ - M. Eliade : *op. cit*, p. 56

مادام که این منشأ سرشار تأثرات دیرینه و صور لطیف که هردم به صورت امواج ذهنی درمی‌آیند که موجب انجام دادن افعالی چند می گردند، که خود ایجاد تأثری جدید می کنند، تحت تسلط واستیلای یوگی درنیاید وتسلسل «تأثر ← مراتب ذهنی ← فعل ← تأثر» منهدم نگردد و این دائره پیوسته و دور فاسد ازهم نپاشد، آدمی در بند اندیشه محصور خواهد ماند. یوگی برای اینکه جلوگیر رود تسلسل امواج ذهنی بگردد، فنون وآدابی چند وضع می کند که بواسطهٔ آن نه‌فقط اندیشه‌را خاموش می کند بلکه به‌ضمیر پنهان نیزدست می‌یابد وصور دیرینه را نابود می‌سازد و می‌سوزاند.

محقق روحانی «میرسئاالیاد» وجه مشابهت یوگا و روانکاوی را نمایان ساخته و باختلافات‌آنان نیز اشاره کرده است. وی می گوید: «برخلاف روانکاوی جدید، یوگا در «ضمیر ناخودآگاه» فقط «لیبیدو» (libido) را نمی‌بیند بلکه‌دائرهٔ پیوستگی وجدان ناخودآگاه و وجدان خودآگاه را نیز آشکار می‌سازد. برای یوگا ضمیر ناخودآگاه، هم منشأ و هم محل کلیهٔ اعمال و حرکات و نیت‌های خود خواهانه‌ایست که بعلت اشتیاق به‌ثمرگرفتن (phalatṛṣṇā) و تمایل به‌ارضاء و اشباع خواسته‌های خود، بوجود آمده است وهرآنچه که به‌فعل می گراید یا صورتی می‌پذیرد، از ضمیر ناخودآگاه پدید می‌آید وبدان باز می گردد»... «فرق دیگری که‌بین یوگاو روانکاوی هست، اینست که برخلاف روانکاوی، یوگا معتقد است که ضمیرناخودآگاه رامی‌توان بواسطهٔ‌نیروی ریاضت مهارکرد وحتی برآن چیره شد»... «الیاد» می‌افزاید: «تجربه روانی و ورای روانی مشرق زمین، بالاخص تجربهٔ مکتب یوگا از تجاربی که براساس آن نظرات غربی مربوط به ساخت روان انسان بنا گردیده، آنچنان فراختر و بسیطتر و متشکل‌تراست که احتمال دارد در این باب نیز حق بجانب یوگا باشد و ضمیر ناخودآگاه را ـ هرچند هم به‌نظر متناقض برسد ـ می‌توان هم شناخت و هم مهار کرد و هم برآن پیروزشد[1]».

---

۱ - *Ibid.* pp. 58 - 59

اعضای هشتگانهٔ یوگا

ذهن انسان درهرسوی وهرجهت پراکنده است (sarvārthatā) و هردم به‌شیئی می‌گراید و از شاخه‌ای به شاخه‌ای دیگر می‌جهد و هیچ آن قرار و ثبات نمی‌یابد. یکی از راه‌های مهم مهار کردن امواج ذهنی تمرکز نیروی دماغی درنقطه‌ای واحد است، بنحوی که ذهن از پراکندگی همه‌جانبهٔ خود دست بردارد ومتوجهٔ نکته‌ای واحد بگردد (ekāgratā) [۱] و این خود مؤید همان تعریف هدف «یوگا» است که قبلاً بدان اشاره شد. «یوگا یعنی حذف و انقطاع تموجات حس باطن» (yoga cittavṛttinirodha).

با تمرکز فکر درنقطه‌ای واحد از دو منشأ ایجاد تموجات ذهنی جلوگیری می‌شود. یکی فعالیت حواس (indriya) است که مدام بااشیاء خارجی در تماس‌اند و محسوسات را داخل حس‌مشترك می‌کنند ودستگاه حس باطن‌را بکار می‌اندازند، و ذهن براثر این تحریکات خارجی، به‌فعل می‌گراید و درآنان به‌تصرف می‌پردازد و آنها را سازمان می‌دهد، وعقل ماهیت محسوسات را تعیین می‌نماید و درکیفیت آنان حکم صادر می‌کند. توضیح آنکه روح درعقل منعکس شد و به‌برکت انعکاس آنست که عقل ادراکات را تعقل می‌کند.

دیگری فعالیت‌تأثرات دیرینه است (saṃskāra) که از ضمیر ناخودآگاه پدید می‌آیند وتموجات ذهنی‌را تحریك می‌کنند. تموجات ذهنی بنوبهٔ‌خود ایجاد تأثرات جدیدی می‌کنند و دائرهٔ این تسلسل لاینقطع آنی از حرکت خود باز نمی‌ماند، ولی با توجه ذهن به‌نقطه‌ای واحد، کلیهٔ تشنجات و ارتعاشات ذهنی قطع می‌گردد، یوگی بمدد این ورزش مداوم، می‌تواند هردم خویشتن‌را از تسلسل امواج ذهنی فارغ بگرداند و از تحریکات عالم عینی و تموجات عالم ذهنی برکنار ماند، ومانند خلوت گزینی که درگوشهٔ عزلت معتکف می‌گردد و هیچگونه ارتباطی با دنیای

۱- *Y. S.* III, 11

خارجی ندارد، ذهن نیز بسبب تمرکز فکری، مستقل وقائم بخود می‌شود و دیگر هیچ ارتباطی با محسوسات و امواج منفک از حس باطن پیدا نمی کند و دارای دنیائی می گردد بسته و متکی بخود.

البته باید افزود که تمرکز نیروی ذهنی در نقطه‌ای واحد کار آسانی نیست و فقط بمدد آداب و ورزشهای خاصی صورت می‌پذیرد، از این رو فن یوگا شامل آداب و نکاتی چند است که بایستی بدانها تن در داد و در انجام دادن آنان همت بسیار گماشت. «پاتانجالی» در بارهٔ آدابی که منجر به‌آزادی و فنا می گردد می گوید: «پرهیز کاریها (yama)، واجبات یا تکالیف (niyama)، حالات مختلف یوگا (āsana) [1]، حبس دم وتنظیم تنفس (prā*n*āyāma)، تجرد حس باطن از محسوسات (pratyāhāra)، تمرکز و توجه نیروی معنوی (dhāra*n*ā)، حالت تفکر ومراقبه (dhyāna) و پیوست به مبدأ یا فنا و استغراق یا بعبارت تحت‌اللفظی «ترکیب بخشیدن به وحدت انسانی و عالم» (samādhi)، هشت عضو یوگا هستند [2]».

هریک از این اعضای (anga) مکتب یوگا کیفیت «کیمیائی» خاصی دارد و «پاتانجالی» آنان را برطبق سلسهٔ مراتب تکامل روح وضع کرده است تا پیروان و سالکان این طریقت بتدریج این مراتب را بپیمایند و از این نردبان صعودی رستگاری پله به‌پله بالا بروند و رفته‌رفته خویشتن را از بند هستی و صیرورت و از امواج ذهنی آزاد بگردانند و به مقام پرشکوه زنده آزادی نائل بیایند. اینک بشرح هریک از این هشت عضو یوگا می‌پردازیم:

---

۱ - آسانا (āsana) یعنی طرز نشستن، نحوهٔ جای گزیدن، حالت نشستنی که بوسیلهٔ آن می‌توان از خستگی وتشنج عضلات رهایش یافت.

۲ - *Y. S.* II, 29

yamoniyamāsana prā*n*āyāma pratyāhāro dhāra*n*ā dhyāna samadhayo' ṣṭāvangā*n*i

۱ - پرهیزکاریها (yama)

پرهیزکاریها مربوط به تهذیب اخلاق است. اگرآدمی درتحصیل آنان همتی بلند داشته باشد، خویشتن را به فضائل اخلاقی می‌آراید و سرشت وجودش را تصفیه می کند و آنرا آماده دریافت حقایق روحانی می گرداند. به نظر «پاتانجالی» پرهیزکاریها عبارت‌انداز: «بی‌آزاری (ahimsā)، راستگوئی (satya)، دزدی نکردن (asteya)، پرهیز ازروابط جنسی (brahmacarya)، عدم حرص یا نپذیرفتن و نگرفتن هدایا (aparigraha)[۱]».

الف - بی آزاری - «ویاسا» در تعریف پرهیزکاریها می گوید: «عدم‌آزار یعنی عدم ظلم (an - abhidroha) به‌جمیع موجودات، درهرجا و بهر وسیله‌ای که باشد». «بی‌آزاری» ریشهٔ کلیهٔ پرهیزکاریهای دیگر است و سایر منهیات از برای تحقق یافتن این اصل ممتاز اخلاقی وضع گردیده‌اند، چنانکه گفته‌اند: «شخص برهمن هرچه بیشتر به‌زهد و تقوی اشتغال بورزد، بهمان اندازه ازمنشا[۴] آزارکه بعلت غفلت بوقوع می‌پیوندد روی می گرداند و (اصل) عدم آزار را روسفید (avadāta - rūpa)[۲] می کند[۳]».

ب - راستگوئی - (satya)، و«آن انطباق گفتار وپندار بامصادیق آنان است[۴]» بطوری که «گفتار و پندار با آنچه دیده شده و آنچه اندیشه شده و آنچه شنیده شده است تطابق کامل داشته باشد[۵]».

---

۱ - *Y. S.* II, 30 : tatrāhimsāsatyāsteyabrahmacaryāparigrahā yamāh

۲ - لفظ مرکب «اواداتاروپا» (avadāta - rūpa) معادل دقیق«روسفید» فارسی است

۳ - *Vyāsabhāṣya*, II, 30

brāhmano yathā vratāni bahūni samāditsate tathā pramādakṛtebhyo' himsānidānebhyo nirvatamānah tāmeva avadātarūpāmahimsām karoti

٤ - *Ibid*. satyam yadārthe vanmanase

٥ - *Ibid*. yathā drṣṭam yathānumitam yathā s'rutam tathā vanmanas'ceti

گفتار وسیلهٔ معرفت است و اگر دروغ و فریبنده و بی‌حاصل نباشد می‌توان گفت که از آن، برای خدمت به‌دیگران، و نه بخاطر آزار آنان، استفاده می‌شود، ولیکن گفتار ولوآنکه واقعی باشد و فریبنده و بی‌حاصل نباشد، اگر به‌ضرر و آزار موجودات (bhūtopaghāta) منجر شود، حقیقت نخواهد بود، وگناه (pāpa) خواهد بود، از این رو بایستی پس از تعمق بسیار، حقیقتی را گفت که تمام موجودات از آن منتفع بگردند (tasmāt parīkṣya sarvabhūtahitam satyam brūyāt)[۱].

ج ـ **دزدی نکردن** ـ (asteya)، زیرا دزدی تصاحب اشیاء است برخلاف اصول وفروع دین (as'astra). پرهیزازآن، یعنی عدم میل وخواهش بسوی‌آن (asprhā). در واقع با پرهیز از دستبرد به‌مال دیگران، نه فقط چیزی از دست نمی‌دهیم، بلکه ازآن بی‌نیاز می گردیم وخواهش و میلی که مارا بسوی‌آن می کشاند، فرومی‌نشانیم و بدین ترتیب در تهذیب اخلاق قدمی فراتر می‌نهیم و از لحاظی غنی‌تر می‌شویم.

د ـ **پرهیزاز شهوات و روابط جنسی** ـ (brahmacarya)، و آن مهار ساختن اعضای پنهانی (gupta - indriya) یا بعبارت دیگراعضای تناسلی است[۲].

ه ـ **عدم حرص** ـ (aparigraha)، وآن نپذیرفتن ونگرفتن اشیائی است که پس از پی‌بردن به‌آفات ناشی از آنان بوجود آید و این آفات عبارت‌اند از اخذ، نگاهداری زوال‌ودلبستگی وآزار[۳].

این پرهیزکاریها را می‌توان قواعد کلی و اصول اساسی تهذیب اخلاق دانست وانجام‌دادن آنان فقط ویژه طبقه یوگیان نیست بلکه همهٔ انسانها می‌توانند

---

۱ - *Ibid*.

۲ - *Vyāsabhāṣya*, II, 30

brahmacaryam guptendriyasyopasthasya saṃyamah

۳ - *Ibid*.

viṣayāṇāmarjana - rakṣaṇa - kṣaya - sanga - hiṃsā - doṣadars'anādasvīkaraṇam aparigraha

باپیروی ازاین پرهیز کاریها، مناعت طبع و کمالات اخلاقی تحصیل بکنند وخویشتن را تاحدی تصفیه بنمایند و برای مراتب بعدی ریاضت آماده بسازند.

امساك از شهوات و پرهیز از آمیزش جنسی یکی از اصول مهم ریاضت هندی است و یوگا معتقد است که قوهٔ شهوانی یکی از منابع سرشار ازنیرو است وآدمی با پرهیزاز شهوات می‌تواند این نیروی غریزی را ازمجرای طبیعی خود منحرف بسازد و متوجهٔ عالم روحانی بگرداند. غرض از روابط جنسی نه‌فقط دوری از شهوات یا تلطیف و اعتلای غریزه جنسی است بلکه مراد کشتن انهدام و از بن بر کندن آن است.

۲ - واجبات - بموازات این پرهیز کاریها، واجبات و تکالیفی (niyama) چند نیز هست که سالك موظف است از آنان پیروی کند. این تکالیف عبارت‌اند از: الف - «نظافت وپاکی (s'auca)، ب - قناعت (samtos'a)، ج - ریاضت (tapas)، د - تعمق و مطالعهٔ کتب مقدس (فلسفهٔ یوگا) (svādhyāya)[۱]، ه - توجهٔ محض و بی‌تکلف به‌خداوند (is'vara - pranidhāna)[۲]».

الف - نظافت وپاکی - (s'auca)، و آن هم خارجی است وهم‌درونی. نظافت خارجی شستشوی جسم و طهارت است و نظافت درونی تخلیه سموم و پلیدیها و بقایای طعام از جسم‌است. یوگی بااستعمال داروهای ملین‌ناپاکیهارا از معدهٔ خود اخراج می کند. «ویاسا» معتقد است که این‌تصفیهٔ درونی تصفیه پلیدیهای ذهنی را نیز شامل است (citta - malānāmākṣālanam)[۳].

ب - قناعت - (samtos'a) در بارهٔ این مبحث «ویاسا» می گوید: «قناعت

---

۱ - لفظ «اسوادیایا» مرکب است از دو جزء «سوا» (sva) یعنی خود و «دیایا» (dhyāya) یعنی مطالعه وتعمق ومعنی‌آن یعنی مطالعه وتعمق درآئینی که بدان گرویده‌ایم.

۲ - *Y. S.* II, 32

s'aucasamtos'atapahsvādhyāyes'varapranidhānāni niyamāh

۳ - *Vyāsabhāṣya*, II, 32

عدم تمایل (anutpāditsā) برای دست یافتن به بیش از آن چیزی است که در دسترس ما قرار گرفته است (samnihita - sādhanāt - adhikasya)[۱].

ج ـ ریاضت ـ (tapas)، وآن تحمل کشمکش اضداد (dvanda - sahanam) است از قبیل گرسنگی وتشنگی (jighatsā - pipāse) سردی و گرمی (s'īta - uṣne)، ایستادن ونشستن (sthāna - āsane) و روزهٔ کلام و روزهٔ اطوار (kaṣṭhamauna, ākāramauna)[۲].

روزهٔ اطوار و حرکات یعنی خودداری از اشارات چشم و ابرو و غیره، زیرا این اشارات معرف احوال درون است و خودداری از این اطوار منجر به تسلط بر نفسی می‌شود که گاهی نیز از طریق اشارات چهره هم خود را می نمایاند.

د ـ تعمق ومطالعه ـ (sva - dhāya)، وآن مطالعه کتب مقدس است که انسان را بسوی آزادی و نجات راهبر است (mokṣa - s'astra). یکی از خصائص دیگر این مطالعه ذکر نام اعظم (pranava - japa)[۳] است. در معنویت هندو نام اعظم را «اُم» (Om) می گویند ومفهوم رمزی، این کلام مقدس در فصل ودانتا مورد بحث قرار گرفته است.

هـ ـ توجهٔ محض به خداوند ـ (is'vara - pranidhāna)، آنست که کلیهٔ کردار و اعمال خود را نثار آنکسی بگردانیم که آموزگار مطلق است (tasmin paramagurau sarvakarmārpanam). «ویاسا» در بارهٔ احوال آنانی که خویشتن را بدین صفات آراسته‌اند می گوید: «کسی که درخود قرار می یابد (sva - sthā) و شبکهٔ شبهات را درهم می‌شکند (parikṣīna - vitarka - jāla) وشاهد انهدام نطفه پیدایشهای (بی پایان) می‌شود (samsārabīja - kṣayam - īkṣamānah) و چنین آزادیِ همیشگی می یابد (nitya - mukta)، چه برتختی آرمیده باشد و چه برجایگاهی نشسته و چه در راهی

---

۱ - *Ibid*.

۲ - ترجمه تحت اللفظی «آکارامونا»، «روزه صورت» یا تسلط براشارات صورت است.

۳ - *Ibid*.

گام بردارد،متمتع از حیات جاویدانی است (amṛta - bhoga - bhāgī) [۱] ».

« پاتانجالی » معتقد است که طریق فرونشاندن و انهدام شبهات پلید ایجاد کردن افکارمتضاد درقبال آنان است[۲]. من باب مثال: « اگر شبهه‌ای بصورت افکار پلید و ظالمانه در ذهن برهمنی طلوع بکند و وی با خود بگوید که من فلان بدکار را هلاك خواهم ساخت ، دروغ خواهم گفت و اموال او را تصاحب خواهم کرد و به همسرش تجاوز خواهم نمود و صاحب هدایائی خواهم شد که متعلق باوست ، چنین برهمنی که در بند آتش گداختهٔ شبهات متمایل به کجروی (unmārga - pravaṇa - vitarka - jvareṇa - atidīptena) [۳] محصور است بایستی افکار متضادی در قبال آنان ایجاد بکند وباخود بگوید : چون بآتش هراسناك بازپیدائی خواهم سوخت، پس بمدد بخشش و ایمنی دادن به‌تمام موجودات به‌طریق یوگا پناه می‌برم و اگرآن شبهاتی را که رها کرده بودم‌دوباره بخود گیرم، رفتارمن هم‌طراز باسگی است وکسی که شبهات رها کرده را از نو اختیار کند همانند سگی است که آنچه را که از خود دفع کرده است می‌لیسد[٤] ».

«پاتانجالی» به‌تجزیه وتحلیل این شبهات می‌پردازد وآفات آنان را طبقه‌بندی می‌کند و نتیجه می‌گیرد که افکار پلید را بتوسط افکار نیك می‌توان درهم‌شکست و بدی را با نیکی و شر را با خیر درمان می‌توان کرد. پرهیز از شهوت و دزدی و غیرآن ، فقط عملی منفی نیست بلکه بابازداشتن‌خوداز این تمایلات سودی نیزحاصل می‌شود وآن سودنتیجهٔ مثبتی در بردارد و آن تسلط برنفس است.

---

۱ - *Vyāsabhāṣya*, II, 32
s'ayyāsanastho'tha pathi vrajan vā svasthah parikṣīṇavitarkajālah, saṃsārabījakṣayamīkṣamāṇah syānnityamukto'mṛtabhogabhāgī

۲ - *Y. S.* II, 33

۳ - ترجمهٔ تحت‌اللفظی این قسمت مشکل چنین است : « آنکه در بند تب برافروختهٔ شبهات متمایل به کجروی » محصور است.

٤ - *Vyāsabhāṣya*, II, 33

« اگراصل دزدی نکردن تحقق بپذیرد، جملهٔ گوهرهای گرانبها [در وجودما] حاصل می‌شود[۱] » . « از پاکیزگی و طهارت (s'aucāt) بی‌علاقگی بجسم خویش (svānga - jugupsā) وعدم تماس بادیگران حاصل می‌شود[۲] » . « از قناعت، سعادت ممتاز بدست می‌آید[۳] » . « از ریاضت و انهدام ناپاکیها ، تکامل جسم و حواس حاصل می گردد[۴] » . « از تعمق و مطالعهٔ کتب مقدس ، وصال با خدای مطلوب و مرغوب تحقق می‌یابد[۵] » . توضیح آنکه بواسطهٔ انجام‌دادن هریک از پرهیزکاریها (yama) یا واجبات (niyama) یوگی نیروی مرموز و معجزه آسائی بدست می‌آورد و بدین ترتیب نه فقط از اشیاء پرهیز می‌ورزد و بر آنان تسلط می‌یابد بلکه نیروی معجزه آسائی هم ضمیمه وجود خویش می گرداند که با آن پرهیزکاری یا ریاضت متناسب است .

۳ ـ حالات مختلف یوگا (āsana)

مبحث حالات یوگا (āsana) عضوسوم آداب هشتگانهٔ یوگا است . «پاتانجالی» در بارهٔ این حالات می گوید که آنان باید استوار و مطبوع (sthira - sukha - āsana)[۶] باشند . « ویاسا » در تفسیر خود چند نمونه از این حالات را برشمرده است مانند

---

۱ - *Y. S.* II, 37 : asteyapratiṣṭhāyām sarvaratna upasthānam

۲ - *Y. S.* II, 40 : s'aucātsvāngajugupsā parairasa*m*sargah

۳ - *Y. S.* II, 42 : sa*m*toṣādanumattah sukhalābhah

۴ - *Y. S.* II, 43 : kāyendriyasiddhir - as'uddhi - kṣayāttapasah

یعنی تکامل جهت شنیدن اصوات ظریف و خواندن افکار دیگران

۵ - *Y. S.* II, 44 : svāḍhyāyādiṣṭadevatāsa*m*prayogah

۶ - *Y. S.* II, 46

کلمهٔ « آسانا » (āsana) یعنی نشستن و مراد از آن حالات یا طریق گوناگون نشستن یوگیان است .

حالت نیلوفری (padmāsana) [۱] و حالت « برفیل نشسته » (hastiniṣadana) وغیره.

این حالات مختلف جسمانی جزء « هاتهایوگا » (hathayoga) است ، یعنی یکی از شعب یوگا که مربوط به‌ورزشهای جسمانی مخصوصی است که بوسیلهٔ آن، سالک براعضای بدن خود تسلط کامل می‌یابد واز آنان برحسب میل و اراده خود استفاده می کند. علت اینکه در رسالهٔ « پاتانجالی » باین حالات چندان توجهی نشده ، اینست که این حالات را فقط حضوراً از مرشدی می‌توان آموخت و اصولاً نحوهٔ فراگرفتن‌آنان مستلزم دستورحضوری مرشد ورزیده ایست، و در غیر اینصورت نه‌فقط این حالات مترتب برسودی نخواهند بود بلکه احتمال می‌رود که عوارض سوئی نیز از قبیل تپش قلب و تشتتات روانی و تشنجات عصبی عارض گردانند ، از این رو ارشاد مرشد ضروری است.

حکمت این حالات بنابه‌عقیدهٔ «پاتانجالی» رهایش از هر گونه کوشش جسمانی (prayatna - s'authilya) وشاهده (حقایق) لایتناهی (anantasamāpatti)[۲] یا به‌تعبیر دیگر استغراق روح ، در کنه حقایق لایتناهی است. مراد از رهایش از هر گونه کوشش، اجتناب ورزیدن از خستگی و کوفتگی و کوشش جسمانی است ، زیرا با توسل باین حالات خاص ، یوگی آرامش و قرار به‌جسم خویش می بخشد وتشنجات را بحد اقل می‌رساند ، بدان حد که جسم دیگر برای یوگی کوچکترین ممانعتی در راه تمرکز معنوی ایجاد نمی کند.

در آغاز ریاضت ، انجام دادن این حالات بسیار مشکل است ولی با تمرین

---

۱ - این حالت یکی از تمرین‌های مهم یوگا است و عبارت از این است که پای راست را روی ران چپ و پای چپ را روی ران راست بگذاریم و بازوان خود را از عقب بصورت « ضرب در » و درجهت معکوس برکشیم و بادست راست کف پای راست و بادست چپ کف پای چپ‌را بگیریم. این‌حالت مشکل مستلزم‌آنست که یوگی تسلط کامل براعضای خویش داشته باشد.

۲ - *Y. S.* II, 47 : prayatnas'authilya - anantasamāpattibhyām

مداوم، جسم رفته بـه‌قالبهای حالات مختلف درمی‌آید و با اندك همتی تسلیم اراده مرتاض می گردد. حالت مراقبه وتوجه ذهنی هنگامی تحقق می یابد که یوگی دستخوش تشنجات جسمانی نشود و از طرف دیگر خاموشی جسم هنگامی به اوج کمال خود می‌رسد که روح غرق در مشاهده ومراقبه حقایق لایتناهی گردد، بدانسان که یـوگی بقول «واچاسپاتی‌میشرا» (Vācaspati Mis'ra) در این حالت دیگر کوچکترین توجهی به‌جسم نداشته و غرق در مشاهده حقایق لایتناهی می‌شود[1].

این تمرینهای یـوگا در واقع دگرگونی نظام عادی حواس و خنثی کردن تمایلات متضاد آنان است. بدینسان ذهن دیگر تحت تأثیرجسم نیست و این اولین قدم در راه باز داشتن حواس از دنیای خارج و تجرد روحانی است. «پاتانجالی» می‌افزاید یوگی با انجام دادن این پرهیز کاریها و واجبات، کشمکش اضداد را فرو می‌نشاند (dvandvānabhighātah)[2]. و ازگزند اضدادی که به‌تن ناتوان آدمی روی می‌آورند، تجرد حاصل می کند و با اختیار کردن ثبات و سکون مطلق، خویشتن را مبدل به‌عالم‌جمادی می‌سازد چنانکه گفته شد، حالات یوگا اولین گامی است که یوگی در راه گریز از درجهٔ انسانیت برمی‌دارد و بمدد آن خویشتن را بی‌حرکت و ساکن همچون درخت، یـا تمثال و مجسمه، و یا موجودی اساطیری می گرداند و بدانگونه که تمرکزنیروی معنوی‌درسطح ذهن،قراروثبات خارق‌العاده‌ای ایجادمی کند بهمانگونه نیز «آسانا»،تمرکزنیروی جسمانی‌ای بوجود می‌آورد که بواسطهٔآن جسم از پراکندگی اعضاء واحوال خود بدر می‌شود و درمحل و وضعی‌خاص قرارمی‌یابد و از حرکت طبیعی و جنبش فطری خویش دست برمی‌دارد و سکون مرگ بارعالم جمادی را بخود می گیرد.

درآغاز این‌فصل گفته شد که یوگا روشی غیرانسانی وحتی ضد انسانی‌است. حالات طاقت فرسای یوگیان دلیل بارز براین بُعد فوق انسانی«یوگادارشانا» است.

---

۱ - *Tattvavais'āradī*, II, 47

۲ - *Y. S.* II, 48

٤ ـ حبس دم و تنظیم تنفس (prānāyāma)

« حبس دم (prānāyāma) توقف دو جریان دم فرو بردن و دم برآوردن است و آن هنگامی تحقق می‌یابد که حالات یوگا (āsana) حاصل شده باشد[۱] ».

«ویاسا» می گوید : « دم‌فرو بردن (s'vāsa) داخل کردن هوای خارجی‌است و دم برآوردن (pras'va) خروج هوا از ریه‌است. حبس دم هنگامی صورت می پذیرد که هردوجریان متوقف بگردد وعدم‌وجود هردوی آنان تحقق بیابد(ubhaya ـ abhāvah)[۲] » .

هدف غائی حبس دم ، ابتدا تنظیم تنفس و امتداد زمان دم فرو بردن و دم برآوردن است، بنحوی که تنفس منظم و « ریتمیک » (rythmique) جایگزین تنفس نامنظم و « آریتمیک » (arythmique) و متشتت بگردد. علت اینکه یوگا حبس دم و طریق تنظیم دم و بازدم و بین این دو جریان ، توقف و حبس دم را تجویز می کند ، اینست که یوگا می‌خواهد آدمی باامتداد توقف دم به‌حبس دم تحقق بخشد زیرا خودداری از دم‌فرو بردن بعدازآنکه دم را برآوردیم ونگاهداشتن نفس، بعداز آنکه دم‌را فرو بردیم، به‌صورت سوم آن که حالت انقطاع و حبس دم‌است و بعلت کوشش‌واحدی بوجود می‌آید (sakrtprayatna)[۳] تحقق می‌دهد.

«ویاسا» مثالی آورده ومی گوید: « همانطوری که اگر قطرات آبی روی سنگ گداخته ریخته شوداز هر سوی (sarvatah) منقبض می گردد ، بهمانگونه نیز جریان این دو یعنی دم و بازدم در آن واحد نیست می‌شود[٤] . «واچاسپاتی» در تعبیر این

---

۱ - *Y. S.* II, 49

tasminsati s'vāsa ـ pras'vāsayoh gativicchedah prānāyāmah

۲ - *Vyāsabhāṣya*, II, 49

bāhyasya vāyorācamanam s'vāsah kauṣṭhyasya vāyornihsāranam pras'vāsah, tayorgativicchede ubhayābhāvah prānāyāmah

۳ - *Ibid.* II, 50

٤ - *Ibid.* yathā tapte nyastam upale jalam sarvatah samkocamāpadyate tathā dvayoryugapad gatyabhāva ـ iti

مثال می گوید : « اگر جریان طبیعی دم کـه فطرتهً متحرك است منقطع بگردد دم تلطیف می‌شود و در تن آدمی همچون نیروی لطیف و متعالی پراکنده می گردد۱ » .

پس مراد از حبس دم، امتداد ضربان تنفس وتوقف دو جریان دم فرو بردن و دم برآوردن وسرانجام حبس دم‌است. علت اینکه یوگی دست بیك چنین ریاضت غیر عادی می‌زند اینست که تنفس یکی از وظائف اساسی‌حیات انسان ومنشأ بقای زندگی است. یوگیان از دیرباز بدین‌نتیجه رسیده‌اند که‌ارتباط نزدیك و پیوستگیِ متقابلی بین تنفس و احوال ذهنی و روانی انسان موجود است. ضربان تنفس کسی که بخواب رفته، آرام و منظم است ولی تنفس مردخشمگین یاشتاب زده ، متشتت و نامنظم است. اصولاً تنفس انسان برحسب احوال درونی تغییر می کند وگاهی آرام است وگاهی تند ، گاهی منظم است وگاهی نامنظم.

ازاین‌رو تغییر مداوم نحوهٔ تنفس انسان و نیز پراکندگی ذهنی که متعاقب آن ایجاد مـی‌شود ، موجب گردید کـه یوگیان به‌حکمت این منشأ طبیعی حیات پی‌ببرند و بکوشند تا باتنظیم‌جریان تنفس و امتداد ضربان پی‌درپی آن ، وسرانجام با حبس دم و توقف کامل جریان تنفس، آگاهی وهشیاری خویش را یکنواخت و یکپارچه بگردانند و بـدان وحدت ببخشند، تا بدینسان ، آگـاهی درمراتب دیگر هستی‌نیزطیران کند وحقایق لطیف واسرارظریفی را درك نماید ویوگیان بدینوسیله توانستند که علاوه برعالم بیداری، به‌اسرار مرتبهٔ خواب بارؤیا و خواب بدون رؤیا (عالم جبروت) وسرانجام بمرتبهٔ‌چهارم که دروراى این تعینات است وعالم‌لاهوتی و ذات است پی‌ببرند.

یوگیان بوسیلهٔ حبس دم و امتداد و استمرار پی‌درپی دوحرکت دم‌وبازدم‌از پراکندگیِ ذهنی جلوگیری می کنند وبدان وحدت می‌بخشند و بـه‌ادراك عوالم ملکوتی و لاهوتی نـائل می‌آیند. آدم عادی « ناخودآگاهانه » از مرتبهٔ بیداری

۱ - *Tattvavais'āradī*, II, 50

بمرتبهٔ خواب گذر می کند و از اسرار آن استشعار نمی یابد ولی یوگیان پیوستگی و استمرار احوال آگاهی خویش‌را درکلیهٔ این مراتب و درجات هستی حفظ می کنند و بدینسان «خودآگاهانه» از مرتبه‌ای بمرتبهٔ دیگر سیرمی کنند و بالاخره به‌ادراك حقایق ادراك ناپذیر نیز ممتاز می گردند. «زنده بگورشدن» و توقف آنان درقعر گور برای مدت مدید، گواه برنیروی معجزه آسائی است که از طریق حبس دم حاصل می‌شود.

یکی از خواص دیگر حبس دم، تسلط کامل براعضا و عضلات باطنی جسم انسان است یعنی‌اعضائی که «خود کارانه» وظائف خویش را انجام می‌دهند چون ضربان قلب «و غیره». یوگیان باتسلط بردم، موفق شدند این اعضاء را نیزتحت استیلای خویش دربیاورند و کار و وظائف‌آنان را بمدد ارادهٔ خود تنظیم کنند.

میسیون فرانسوی دکتر «بروس»[۱] درسال ۱۹۳۶ با انجام دادن یک سلسله آزمایشهائی از قبیل ضبط نبض یوگیان و «الکترو کاردیوگرام» ثابت کرد که یوگیان حبس دم و توقف ضربان قلب را بدان مرحله‌ای می‌رسانند که درطب آنرا آستانهٔ مرگ تشخیص داده‌اند و این آزمایشها معرف آنست که احوال افسانه‌ای یوگیان فقط خیالبافی وشعبده بازی نیست بلکه یک پدیدهٔ «فیزیولوژیکی» اصیل و واقعی است.

بدانگونه که یوگی بااخذروش و ورزشی‌خاص جسم‌خودرا فراموش می کندوآنرا در برابر ارادهٔ معنوی خود، افزاری بس‌ناتوان می نمایاند، بهمانگونه نیزباحبس‌دم، پدیدهٔ حیاتی را فراموش‌ می کند وخویشتن رابه‌مقام«مرده زنده‌ای» ارتقاء می‌دهد که درسرحد برزخیِ بین‌مرگ وحیات وهستی ونیستی جای گرفته وبجز شباهت صوری، هیچ‌وجه اشتراك دیگر بابشریت عادی ندارد. البته باید متذکربود که برای یوگی

۱- Ch. Laundry et Thérèse Brosse: «Documents recueillis aux Indes sur les «yogin» par l'enregistrement simultané du pouls, de la respiration et de l'éléctrocardiogramme». *Presse Médicale* - No. 83 du 14 octobre, 1936

بعد از سالیان متمادی تمرین ، این طریق دم زدن کاملاً عادی می‌گردد و یوگی دیگر کوچکترین فشار و زحمتی بخود نمی‌دهد ، اما تنظیم تنفس برای مبتدیان ، « باز فراگرفتن » یکی از عادی‌ترین و عمده‌ترین وظائف حیاتی است و کسی که می‌خواهد طریق تنفس یوگیان را بیاموزد ، نخست باید تنفس عادی خویش را فراموش کند و ازحیات خود بگسلد و در طریق یوگیان از نو چشم بجهان بگشاید و همه چیز را از نو فراگیرد و این مبحث نیز جنبهٔ ضد انسانی و بُعد مافوق بشری یوگا را روشن می‌سازد .

۵ - تجرد از عالم محسوسات (pratyāhāra)

« پاتانجالی » می‌گوید : « بواسطهٔ حبس دم حجابی که روشنائی واقعیت را می‌پوشاند معدوم می‌گردد(tatah kṣīyate - prakās'a - varaṇam)[۱] وذهن استعداد خود را جهت تمرکز نیروی معنوی می‌نمایاند (dhāraṇās'cayogyatā manasah)[۲] .

یوگی دراین حال می‌تواند کیفیت و درجهٔ پیشرفت تمرکز معنوی خود را به‌محک تجرد ذهنی‌ای که متعاقب حبس‌دم‌حاصل شده، بیازماید. لفظ «پراتیاهارا» (pratyāhāra) مرکب است از دو جزء « آهارا » (āhāra) یعنی « برکشیدن » و « پراتی » (prati) یعنی درقبال یا « درمقابل»، و « آهارا » از ریشهٔ ($\sqrt{\text{hr}}$) یعنی « برداشتن » مشتق شده است غرض از « پراتیاهارا » یعنی تجرد از دنیای خارج ، برکشیدن حواس‌از محسوسات یا انتزاع حواس . « پاتانجالی » این مبحث را چنین تعریف می‌کند : « هنگامی که براثر پیوند حواس‌با اشیاء ، حواس به‌تقلید صورت خود ذهن (svarūpa - anukāra) برمی‌آیند ، آنرا تجرد از (محسوسات) می‌گویند[۳]» .

---

۱ - *Y.S.* II, 52

۲ - *Y.S.* II, 53

۳ - *Y.S.* II, 54

svaviṣayāsaṃprayoge cittasya svarūpānukāra ivendriyāṇām pratyāhārah

دراین مرحله ، حواس دیگرتماسی باشیای خارجی ندارندبلکه متکی به‌جوهر خود هستند(svarūpamātre - svasthānam) وبااینکه مجرای طبیعی ادراکات مسدود شده، حس باطن بفعالیت خود ادامه می‌دهد و بمدد قوه مصوره خویش ، همچون آئینه‌ای صور را درخود منعکس می‌سازد بدون آنکه حواس بین حس باطن و اشیاء حایل شوند. همانگونه که حس باطن، تماسی مستقیم با اشیاء ندارد ، همانطور نیز در این مرحلهٔ تجرد، حواس به‌تقلید از حس باطن برآمده دیگر کوچکترین ارتباطی با اشیاء ندارند، یعنی در این مورد بخصوص ، حواس با حس باطن وجه مشابهتی بدست می‌آورند و آن موجب قطع رابطه و جدائی از محسوسات و اشیاء خارجی می گردد[1] .

تجرد ازمحسوسات هنگامی بحصول می‌پیوندد که علل ادراکات منقطع بگردد ویوگی بخود فرو برود و درون رابنگرد. الیاد در این باره می گوید: « یوگی بااینکه از پدیده‌های عینی جدائی حاصل کرده ، مع‌الوصف به مشاهدهٔ آنان‌ادامه می‌دهد، ولیکن‌این بار بجای‌آنکه‌آنها را بوسیلهٔ مراتب ذهنی (cittavṛtti) درك بكند، مستقیماً به‌جوهر (tattva) کلیهٔ اشیاء پی‌می‌برد[2] » .

ویاسا در بارهٔ ارتباط ذهن وحواس می‌افزاید : « هنگامی که تموجات ذهنی منقطع می گردند حواس نیز مانند آنان منقطع می‌شوند. . . . بدانگونه که پادشاه زنبوران چون به‌پرواز درآید سایرزنبوران نیز بدنبال‌آن پرواز می کنند وچون بنشیند آنها نیز دنبال آن می‌نشینند ، بهمانگونه نیز چون تموجات ذهنی منقطع بگردند حواس نیز منقطع می‌شوند. اینست تجرد از عالم محسوسات[3] » .

---

۱ - *Tattvavais'āradī*, II, 54

۲ - M. Eliade : *op. cit*, p. 82

۳ - *Vyāsabhāsya*, II, 54

cittanirodhe cittavannirudhānīndriyāni . . . . yathā madhukararājānam makṣikā utpantamanūtpatanti nivis'amānamanunivis'ante tathendriyāni cittanirodhe nirudhānītyeṣa pratyāhāraḥ

۶ - تمرکز نیروی معنوی (dhāraṇā)

یوگی پس از آنکه منهیات و واجبات را بعمل آورد و در تحصیل آنان همت برگماشت و در طریق یوگا گام برداشت و خویشتن را همواره مشغول به‌تمرکز نیروی دماغی وذهنی نمود، وبالاخره پس از اینکه باتمرین‌های بسیار و کوشش‌های خستگی ناپذیر به‌مرتبهٔ تجرد از محسوسات نائل آمد ، آمادهٔ سه مرتبهٔ آخر یوگا یعنی تمرکز نیروی معنوی (dhāraṇā) و تفکر و مراقبه (dhyāna) و وصال مطلق یا مقام فنا واستغراق (samādhi) است. این‌سه‌عضوآخریوگا را بالاتفاق «مجموعه» (saṃyama)[1] می گویند. اختلافاتی که بین این سه مرتبهٔ آخر هست بسیارظریف است و یوگی احتمال دارد در حین تمرکز معنوی ، به مراتب کشف و شهود و مراقبه برسد و حتی به‌مرتبهٔ فنا و استغراق یا وصال مطلق نائل آید.

تمرکز نیروی معنوی یعنی « دارانا » (dhāraṇā) از ریشه «دری» ($\sqrt{}$dhṛ) یعنی « نگاهداشتن » ، « حفظ کردن » ، مشتق شده است. در واقع فرق اساسی بین تمرکزذهنی درنقطه‌ای واحد (ekāgratā) و توجه وتمرکز معنوی(dhāraṇā) وجود ندارد. درحالیکه اولی منقطع ساختن تموجات ذهنی است ، دومی نتیجه‌ایست که از این انقطاع تموجات ذهنی حاصل می‌شود. اولی همت و کوششی زایدالوصف ، جهت ایجاد وحدت مراتب وجدان وآگاهی است ، و دومی خود این وحدت‌آگاهی و مرحلهٔ بعدی و ثمربخش همین تمرکز درنقطه‌ای واحد است. یعنی مرحله‌ای که درآن تمرکز ذهنی قرار و ثبات می‌یابد و دیگر دستخوش تشتتات نمی‌گردد.

« پاتانجالی » در تعریف تمرکز نیروی معنوی می گوید : « تمرکز نیروی معنوی اتصال ذهن به‌نقطه (یامحلی) است (des'abandhas'cittasya - dhāraṇā)[2]. این نقطه یا محل که ذهن‌متوجه آن می‌شود ممکن است برطبق نظر «ویاسا» مرکز

---

۱ - *Y. S.* III, 4

۲ - *Y. S.* III, 1

ناف (nābhicakra) ، نیلوفر دل (hṛdaya - puṇḍarīka) ، روشنائی سر - (mūrdhani jyotiṣ) نوك بینی (nāsikāgra)، نوك زبان (jihvāgra) یانقطه‌ای در دنیای خارج باشد»[1].

یکی از نقاطی که یوگیان بدان علاقه می‌ورزند و توجه ذهنی خویش را بدان معطوف می‌سازند و بین اهل کشف و شهود مرکز وجودانسان اطلاق گردیده، همان نیلوفر دل (hṛdaya - puṇḍarīka) است. در «اوپانیشاد» بدان به‌تفصیل اشاره شده است وآئین ودانتا آنرا مرکز وجود انسان تشخیص داده و معتقد است که شهر برهمن (brahmapūra) در همان محل است و آن حاوی اثیر لطیف (ākās'a) است و جان[2] یا (جیواتمان) (jīvātman) و روح (puruṣa) در آن قرار یافته‌اند.

انسان که فی‌الواقع عالم صغیر و خلاصهٔ کتاب آفرینش است، تمامی مراتب هستی را در مرکزوجود خود دارا است، ازین‌سبب آنچه درمرکز وجود او موجود است، از لحاظ عالم مادی و عنصری اثیر است و از لحاظ عالم روانی و نفسانی جان است و از لحاظ عالم روحانی « پوروشا » یا روح است. آنان که روی به تفحص و استکشاف اسرار آن می کنند، به‌راز عالم صغیری که موجود در وجود خودشان است پی‌می‌برند و موجب شکفتگی آن می گردند.

« ویاسا » در باره دل نیلوفری می گوید : « دانش عقلانیِ (buddhisaṃvid) یوگی‌ای که توجه‌خویش‌را به‌نیلوفر دل معطوف ساخته، مبدل به‌جوهر پاك عقلانی می گردد (bodhisattvam) که بسان اثیر درخشان است» (bhāsvaramākās'akalpam)[3].

« واچاسپاتی » به‌تعریف جزئیات این مرکز می‌پردازد و می گوید که نیلوفر دل هشت گلبرگ دارد.... در مرکز این نیلوفر قرص خورشید قرار یافته است که

۱ - *Vyāsabhāṣya*, III, 1

۲ - *Chānd. Up.* VIII, 1, 1

۳ - *Vyāsabhāṣya*, I, 36

hṛdayapuṇḍarīke dhārayato yā buddhisaṃvid buddhisattvaṃ hi bhāsvaramākās'akalpaṃ tatra

مرتبهٔ « الف » (A) کلام مقدس (Om)[1] است و مقر مرتبهٔ بیداری است. بالای آن دائره ماه که مرتبه حرف « اوی » (U) (کلام مقدس) است قرار یافته و این مقر عالم‌خواب است. بالای دائرهٔ ماه، دائرهٔ آتش‌است که مرتبهٔ‌حرف«م» (M) (کلام مقدس) و مقر خواب ژرف است و سرانجام ورای همهٔ اینان دائرهٔ ممتاز است که جوهرش هوا است ومرتبهٔ چهارم (turīya) است. « واچاسپاتی » به سایر خصائص این مرکز لطیف نیز می‌پردازد که ذکر آن در اینجا بی‌ضرورت است.

مطالب بالا اشاره به‌اعضای لطیف و روحانی جسم‌انسان است که سالک طی مراتب سیروسلوك بتدریج بدانها آگاه می‌شود و رفته رفته به نیروهای نهفته‌درجسم لطیف خود پی‌می‌برد و به‌مراتب کشف و شهود می‌رسد.

۷ - تفکر و مراقبه (dhyāna)

مرتبهٔ بعدی که شامل حالات تفکر و مشاهده ومراقبه و کشف و شهود است معروف به « دیانا » است و از ریشهٔ «دی» ($\sqrt{}$ dhyai) یعنی«اندیشیدن »به«تفکری ژرف فرو رفتن » و به«مشاهده ومراقبهٔ احوال درون پرداختن» اشتقاق یافته است. این‌مرتبه، امتداد وگسترش زمانی مرتبهٔ‌پیشین یعنی نیروی معنوی است. اگرحالت تمرکز نیروی معنوی (dhāranā) همچون رودی پیوسته در زمان ، گسترش بیابد و استمرارآن ، ازشناختی یکپارچه و واحد، متشکل بگردد ، آنرا حالت تفکر ومراقبه

---

۱ - کلام مقدس یا اسم «ام» (Om) اگر تجزیه و تحلیل بشود ، مرکب است ازسه حرف (A) و (U) و (M) که مجموعاً «ام» (Om) را تشکیل می‌دهند. هریک از این حروف ، معرف یکی از مراتب هستی است. (A) مرتبه‌بیداری، (U) مرتبه خواب یا رؤیا و مثالی است، و (M) ، مرتبهٔ خواب ژرف ولاهوتی است. ولی خود کلمهٔ «ام» مجموعاً سوای اجزای مرکبه خویش است وآن اشاره به‌مقام چهارم (turīya) است که مقام بی‌مقامی واصل و مبدأ کلیهٔ مراتب هستی است. رجوع شود به :

Yogacūḍāmaṇyupaniṣad, 74 - 78. *Brahmavidyopaniṣad*, 4 - 9

Nādobindūpaniṣad, 6 - 8. *Dhyānabindūpaniṣad*, 9 - 14

گویند. «پاتانجالی» در تعریف این حالت می گوید: «آنجائی[1] که حالت یکنواختی و استمرار شناخت (pratyaya - ekatānatā)[2] حاصل بگردد تفکر و مراقبه است[3]»، «ویاسا» می‌افزاید: «حالت یکنواختی واستمرار شناختی را که از شیء اندیشیده شده (dhyeya - ālambanasya) مستفاد می‌شود، یعنی همان جریان یکپارچه تفکر را (pravāhah) که تحت تأثیر شناخت دیگری نیست (pratyaya - antarenāpara - amrṣṭa) تفکر و مراقبه می گویند»[4].

«واچاسپاتی» در تفسیر خود، نقل قول از کتاب «پورانا» (purāna) می کند و می گوید: «ای پادشاه، یک سلسله شناختهائی را که جملگی به هدفی یگانه متوجه‌اند وبصورت «ویشنو» تمرکز یافته‌اند و از خود تمایلی بهیچ شیء دیگر نشان نمی‌دهند (anya - nihsprhāh) مرتبهٔ تفکر و مراقبه می گویند که بواسطهٔ شش عضو اولی یوگا تحقق می‌پذیرد[5]».

---

۱ - *Y. S.* III, 2 : tatra pratyaya ekatānatā dhyānam

۲ - کلمهٔ «پراتیایا» (pratyaya) بمعنی عقیده، مفهوم، تصور و شناخت آمده به‌نظر نگارنده معنی شناخت از سایر مفاهیم مناسب تر است چون در نفس شناخت اتحاد عالم و معلوم مستتر است.

۳ - کلمهٔ «اِکاتاناتا» (ekatānatā) مرکب است از دو جزء «اِکا» (eka) یعنی یک و «تانا» (tāna) یعنی صوت و نواختن و ترجمه تحت‌اللفظی آن به‌فارسی یکنواخت و «بفرانسه» (mono - tone) است. پسوند «تا» (tā)، پسوند حالت و وضع است و در اینجا یعنی «حالت یکنواخت بودن» ولی در این واژهٔ مرکب، مفهوم استمرار و پیوستگی نیز مستتر است، از این رو نگارنده هردو مفهوم را ذکر کرده است زیرا آن دو مکمل یکدیگراند.

۴ - *Vyāsabhāṣya*, III, 2

tasmin des'e dhyeyālambanasya pratyayasya ekatānatā sadrs'a pravāhah pratyayāntarenāpara amrṣṭo dhyanam

۵ - *Tattvavais'āradī*, III, 2

tadrūpa pratyayaikāgrya santatis'cānyanihsprhā tad dhyānam s'aḍbhirangaih prathamairniṣpādyate nrpa

«ویجنیانا بهیکشو» (Vijñāna - Bhikṣu) حکیم بزرگ مکتب «سانکهیا ـ یوگا» درتعریف این مطلب می گوید: درمحلی که درآن، تمرکز نیروی معنوی (dhāranā) بوقوع پیوسته ، اگر ذهن توانست برای مدت مدیدی در مقابل خود ، و بصورت شیء معلوم و بدون گسستگی و انفعال ناشی از مزاحمت کار یا فکر دیگر ، قرار بگیرد ، آنگاه به‌مرتبه تفکر و مراقبه می‌تواند نائل آید[1].

در این مرتبه ، حالت یکنواختی و استمرار شناخت واحد ، وجریان یکپارچه تفکر ، آنچنان اتحادی باشیء مورد مراقبه حاصل می کند که یوگی به کنه شیء پی می‌برد و ذهن او با آن متحد می‌شود. «الیاد» در رساله معروف خود در بارهٔ یوگی مثالی آورده که نگارنده آنرا اقتباس کرده و نقل می کند.

این‌مثال مربوط به‌حالت تفکر و مراقبه در باره آتش است. این مراقبه ابتدا بصورت تمرکز نیروی معنوی (dhāranā) در بارهٔ آتش یا ذغال برافروخته آغاز می گردد. ذغال برافروخته، در مقابل یوگی قرارگرفته و بدین ترتیب توجه یوگی معطوف به‌شیئی درخارج است. ازاین‌حالت مراقبه نتایجی چند حاصل می گردد که بدین قرار است :

۱- یوگی فعل و انفعالات شیمیائی ذغالهای برافروخته را باجریان سوخت بدن خود تطبیق می‌دهد و آن دو را در ذهن متحد می کند و یکی می‌پندارد.

۲- سپس‌این حرارت درون را با آتش‌خورشید منطبق می‌سازد ویکی‌می‌داند.

۳ ـ سپس کلیهٔ این تصورات گوناگونی را که از آتش بدست می‌آیند بایکدیگر تطبیق می کند و همانند یکدیگر می‌سازد و حیات و وجود خود را همچون آتش رؤیت می کند (یعنی مبدل بآتش می‌شود).

٤ ـ به کنه جریان اشتعال و احتراق عالم پی‌می‌برد و آنرا گاهی در سطح کیهانی بصورت‌خورشید می پندارد وگاهی آنرا درسطح «فیزیولوژیکی» بصورت جسم انسان تصور می کند ویاد رسطح ذره‌ای اشیاء، آنرا بصورت «دانهٔ‌آتش» به‌نظرمی‌آورد.

---

۱ - M. Eliade: *op. cit*, p. 84 نقل از *Yogasārasamgraha*, p. 45

۵ - کلیهٔ این سطح های گوناگون را در جوهر مشترک آنان ، که همان هیولای اولی (prakṛti) است می گنجاند وآنان را با یکدیگرمنطبق می‌سازد .

۶- حرارت باطن جسم خود را بوسیلهٔ حبس دم و توقف دو جریان دم وبازدم برمی‌انگیزد و تنفس را عین آتش حیاتی می‌پندارد و بر آن تسلط می‌یابد .

۷ - سپس براثر رسوخ و نفوذ در ذرات ذغال برافروخته ، این تسلطی راکه بر آتش درونی خود حاصل کرده است ، بآتش خارجی منعکس می‌سازد و برآن نیز تسلط حاصل می کند ، زیرا اگرجریان اشتعال و سوخت در جمیع سطح ها و درجات عالم یکی باشد ، می‌باید تسلطی که از هریک از اجزاء عالم بدست می‌آید ، منجر به‌تسلط برکلیهٔ آنان شود[1] و یوگی با تسلطی که بر آتش درونی خود یافته و آنرا به همهٔ کائنات تطبیق داده، درواقع به‌وحدت وجودخویش وعالم تحقق بخشیده‌است .

بقول « الیاد » آنچه در این مطلب اهمیت بسزائی دارد فعل رسوخ و نفوذ در ذات آتش‌است . چه بدین‌واسطه ذهن براثر تفکر و مراقبه در بارهٔ آتش، به کنه و ذات شیئی پی می‌برد و آنرا در خود جذب می کند و خود عین آن می‌شود .

دراینجا نکته‌ای که جالب توجه است ، ارتباط و تشابه کلی مراتب هستی و مبحث وحدت وجود است . انسان با تسلط بر شیئی نه فقط آن شیء را از آنِ خود می گرداند ، بلکه تجلیات آنرا که درمراتب و مدارج جهان مندرج و منعکس است تحت سلطهٔ خویش می‌آورد و با شکافتن دل ذره‌ای بمعرفت خورشید نائل می‌آید : دل هر ذره‌ای که بشکافی آفتابیش درمیان بینی .

۸ - وصال مطلق یا استغراق در ذات خویش (samādhi)

این سه مرتبه اخیر یعنی تمرکز نیروی معنوی (dhāraṇā) و تفکر و مراقبه (dhyāna) وسرانجام وصال مطلق یا فنا واستغراق در ذات خویش(samādhi) آنچنان

---

1 - M. Eliade : *op. cit*, p. 85

بهم‌نزدیک و مرتبط‌اند وطوری درهم آمیخته‌اند که همهٔ آنان را برویهم «مجموعه» (samyama) می گویند.

کسی که ذهن را ورزش بدهد و آنرا متوجهٔ نکته‌ای واحد بگرداند و ذهن را برای مدت مدیدی در مقابل شیء معلوم قرار بدهد، متعاقب آن، مراقبه و سرانجام اتحاد کامل با شیء واستغراق در ذاتش (samādhi) حاصل می گردد، ولی بین این مراتب متوالی، حد فاصل قاطعی نمی‌توان یافت و نه می‌توان دیوار وسدی بین آنان قائل شد، زیرا اصل همهٔ این‌مراتب لطیف آگاهی، همان تمرکز ذهن در نقطه‌ای واحد است وا گرآن بحصول بپیوندد، حالات مراقبه و تفکر و غیره نیزتحقق می‌یابد.

واژه « سامادی » (samādhi) مرکب است از « سام- آ- دا» (sam - ā - dhā) یعنی « ترکیب یافتن » ، « اتصال » و « پیوست » و ترجمه تحت‌اللفظی‌آن یعنی ترکیب بخشیدن به‌تفکری که درآن اندیشه عین‌ذات شیء معلوم می گردد و بجز همان شیء ، محتوی دیگری ندارد. ترجمهٔ این کلمه به‌فارسی بسیار دشوار است، اگر آنرا با مفهوم فنای تصوف تعبیر کنیم رنگ تصوف بدان بخشیده‌ایم. در زبان انگلیسی وفرانسه « سامادی » را با الفاظ وعبارات مختلفی تعبیر کرده‌اند ومترجمین و مستشرقین بجای یافتن لفظ مترادفی برای آن بیشتر به تفسیر آن پرداخته‌اند. « وودس » (Woods) آنرا (contemplation)[1] یا « حالت مشاهده » بمعنی عرفانی ترجمه می کند ، درحالیکه این لفظ بیشتر مربوط به «دیانا » (dhyāna) یا حالت تفکر ومراقبه است. مترجم معروف « یوگاسوترا » ، « جمس هوتون وودس » آنرا (concentration) یاتمرکز نیروی ذهنی و معنوی تعبیر می کند[2].

۱- E. Woods: *The Yoga Dictionary*, New York, 1956, p. 132

۲- James Haughton Woods: *The Yoga System of Patañjali*, Cambridge, 1927, p. 204. H. O. S.

«گانگاناتاجا» (Gangānatha Jha)، آنرا (meditation) [۱] یا تفکر و مراقبه ترجمه کرده، «گِنون» (Guénon) آنرا همانندی مطلق (idendité suprême) [۲] تفسیر می کند و «بنگالی بابا» (Bengali Baba) آنرا (spiritual absorption) [۳] یعنی «استغراق معنوی» تعریف کرده است.

در برخی از ترجمه ها یا رسالات مربوط به فلسفهٔ هندی، واژه سانسکریت آنرا عنوان کرده و به‌تفسیرآن پرداخته‌اند. «الیاد» برای ترجمه این مفهوم واژه‌ای ابداع کرده که بسیار گویا است و آن «ان ـ ستاسیس» (en-stasis) است یعنی در «خود فرو رفتن» در مقابل لفظ «اکستاسیس» (ex-stasis) که از خود بدر شدن است و اغلب به‌حالات وجد وسماع تعلق می گیرد، بی گمان این واژهٔ لاتینی‌مفهوم سامادی را بخوبی ادا می کند، زیرا چنانکه دیده خواهد شد« سامادی » هدف غائی حالت تفکر و مراقبه است. نگارنده آنرا به‌عبارات گوناگون فنا، وصال مطلق و استغراق در ذات خویش تعبیر کرده است. در واقع این اتحاد و این پیوست به‌اصل و به «واقعیت باطن خود». هنگامی تحقق می‌پذیرد که یوگی به کنه وجود خویش پی‌ببرد، یعنی درکنه راز درون استغراق بشود و واقعیت باطنی و لایتناهی خویش را بشکفاند. البته چنانکه بعدها نیز دیده خواهد شد «سامادی» مراتب بسیار دارد و مرتبهٔ ممتاز آن مقام «زنده آزادی» و بقای سرمدی و فناء فی‌الله است. نگارنده از این پس آنرا با کلمهٔ سانسکریت «سامادی» ذکر خواهد کرد تا تعریف‌های گوناگونی که امکان دارد از آن در حین این نوشته بعمل آید موجب تشتت خاطر نگردد.

پاتانجالی در تعریف «سامادی» می گوید: «حالت مراقبه» (tadeva)، چون

۱ - Gangānatha Jha: *Yoga Dars'ana*, Bombay, 1907, p. 94

۲ - R. Guénon: *L'homme et son deven:r selon le vedanta*, Paris, 1952, p. 185

۳ - Bengali Baba: *The Patañjali Yoga Sūtra*, Poona, 1949, p. 104

فقط به‌صورت شیء مورد مراقبه (artha - mātra) جلوه بکند و چنین به‌نظر آید که (nirbhāsa) از محتوی خود خالی است (svarūpa - s'ūnyamiva) این حالت را «سامادی» (samādhi) می گویند[۱]».

«ویاسا» می‌افزاید: «چون مراقبه به صورت شیء مورد مراقبه درآید (dhyeya - ākāra - nirbhāsam) و بعلت ظهور ذات واقعی شیء مورد مراقبه، (dhyeya - svabhāvā - ves'āt) خالی از محتوی خود - که همان شناخت حاصله در ذهن است - جلوه بنماید(pratyayātmakena - s'ūnyamiva)آنرا سامادی می گویند[۲]».

غرض اینکه مراقبه بصورت شیء مورد مراقبه در می‌آید و ماهیت واقعی شیء معلوم، ظاهر می گردد. طبعیت ذاتی (sva - bhāva) شیء یا واقعیت فطری آن، خالی از ضمائمی است که بدان تعلق می گیرند و محتوی آن، تصوری است که ازآن شیء برمی‌آید و درذهن‌منعکس می‌شود هر گونه تصوری که ما از اشیاء داریم، زائیدهٔ «نیروی تخیل» (kalpanā) است که به‌تصرف در ادراکات می‌پردازد و بدانان سازمان می‌دهد و عقل ما آنان را تعقل می کند. در مرتبهٔ «سامادی» شیء خالی ازمحتوی خویش، یعنی خالی از تصرفات و مشخصات و خصائص اسم و صورت جلوه می کند و در «طبیعت ذاتی» خود ادراك می گردد و ذهن عین آن می‌شود.

«واچاسپاتی» درباره خیال یا قوه خیال می گوید: «خیال آنچیزی است که وجه‌تمایزی بین‌مراقبه وشیء موردمراقبه قائل‌شود(dhyeyād - dhyānasya bheda)

---

۱ - *Y. S.* III, 3

tadevārthamātranirbhāsa*m* svarūpas'ūnyamiva samādhi

۲ - *Vyāsabhāṣya*, III, 3

dhyānameva dhyeyākāranirbhāsa*m* pratyayātmakena svarūpena s'ūnyamiva yadā bhavati dhyeyasvabhāvāves'āttadā samādhirityucyate

و سامادی عاری از این تمایز است[۱] ».

در این مرتبه که مقام بزرگ اشراق است تطابق، یکسانی و همانندی محضی بین علم شیء و شیء معلوم هست و شیء دیگر در ذهن همچون تصوراتی که خیال در تکوین آنان دست داشته ، و به تصرف در آنان می‌پرداخته ، و بدانان خصائص و کیفیاتی چند نسبت می‌داده ، نمایان نمی گردد بلکه در خودیِ خود و خالی از محتوی خویش ، یعنی عاری از هرگونه تعین وتشخص نمودار می گردد و در واقعیت ذاتی خویش که عین حالت مراقبه است، جلوه می کند. هنگامی که مراقبه از امتیازاتی از قبیل علم ومعلوم وعالم آزاد می گردد و فقط در طبیعت ذاتی شیء موردمراقبه مستغرق می‌شود،آنگاه انسان به‌مقام «سامادی» ممتاز می گردد[۲].

فرق بین‌حالت مراقبه و «سامادی» اینست که مراقبه امکان دارد قطع بگردد و ذهن متوجهٔ شیئی دیگر بشود ، و لیکن سامادی، مقام تزلزل ناپذیری است که دریچهٔ آن کاملاً برادراکات و تحریکات دنیای خارجی مسدود و بسته است.

اقسام سامادی

سامادی بر دوقسم‌است که یکی را « سامپرآجنیاتا » (sa*m*prajñāta) می‌نامند یعنی سامادی‌ای که در آن یوگی هنوز شعور و آگاهی خویش را از دست نداده و واقف به‌مقام‌وصال خود است ، یا بعبارت دیگر سامادی‌ای که بمددچیز یا مفهومی ایجاد می گردد و یوگی ذهن خود را در نقطه‌ای در فضا یا درکنه مطلبی فلسفی یا مفهومی انتزاعی متمرکز می‌سازد و با آن اتحاد کامل حاصل می کند. دیگری را «اسامپراجنیاتا سامادی» (asa*m*prajñāta) می گویند، یعنی سامادی‌ای که محتوی آن خالی از هرگونه شیء و مفهوم است و این مقام ، خارج از هرگونه ارتباطات

---

۱ - *Tattvavais'āradī*, III, 3

dhyeyāddhyānasya bhedah kalpanā taddhīnamityarthah

۲ - *Yogasārasamgraha*, p. 44

عینی و ذهنی، و بدون مدد محمل یا پایه‌ای تحقق می‌یابد. در این حالت سامادی شعور فردی وشخصی که بموجب آن آدمی ارتباطی بااشیاء پیدا می کند وبه همانندی نفس عالِم وشیء معلوم آگاه می‌شود، از میان می‌رود، زیرا دیگر شیء ومفهومی نمانده که آگاهی وشعوربرآن متکی باشد، بلکه این« سامادی » حالت «فنا فی‌الله» و استغراق کامل انسان در ذات ابدیت واتحاد و همانندی محض با مبدأ است. در این مقام بی‌مقامی ، وجدان و آگاهی و عقل ، جمله از کار بازمی‌ایستند و عقل به‌عجز خود پی‌می‌برد وهمچون سایه‌ای لرزان ، در مقابل خورشید تابان واقعیت ، محو می گردد و یوگی به مرتبهٔ ممتاز آزادی و تجرد نائل می‌آید.

این دو قسم سامادی را به عبارت دیگر « سامادی با ریشه » یا نطفه (bīja - samādhi) و «سامادی بدون ریشه» (nirbījasamādhi) نیزمی گویند. «ویاسا» می گوید : « کلیهٔ تموجات ذهنی بایستی منهدم بگردند و پس از انهدام آنان ، سامادی بدون حفظ آگاهی تحقق می‌یابد[1] ».

سامادی با ریشه‌اقسام گونا گونی دارد که برسبیل تصاعد پله به‌پله به‌درجات رفیع تروعالی‌تر آگاهی می‌رسد. این‌مراتب چهارگانه، عبارت‌انداز: الف - سامادی مبنی بر بحث تحلیلی اشیاء (savitarka) [2] که در آن ذهن در حین اتحاد با شیئی بخصوص ، خصائص و کیفیات آنرا بخاطر می‌آورد. ب - سامادی مبنی بر عدم بحث تحلیلی اشیاء (nirvitarka). در این مقام اتحاد ، ذهن دیگر به‌خصائص و کیفیات اشیاء شاعرنیست. ج - سامادیِ مبنی برمعاینه باطنی اشیاءلطیف(savicāra).

---

۱ - *Vyāsabhāṣya*, I, 2 : sarvavṛttinirodhe tvasaṃprajñātah samādhi

۲ - این کلمه در ترجمه تحت‌اللفظی ، یعنی تصور ، گمان ، و آنرا به‌انگلیسی و فرانسه بعبارات مختلف ترجمه کرده‌اند. چون : (suppositional, déliberation, argumentatif) نگارنده آنرا به‌بحث تحلیلی عنوان کرده چون در این مقام شیء مورد مراقبه ، در حین‌اتحاد در ذهن،به سه جنبه تجزیه و تحلیل می‌تواند شد که عبارتند از چیز و اسم و مفهوم.

د ـ سامادیِ مبنی بر عدم معاینه فکری چه خارجی و چه باطنی ، یا سامادیِ مبنی بر حقایق ورای تعمق فکری (nirvicāra)

الف ـ سامادی مبنی بر بحث تحلیلی اشیاء ـ (savitarka). در این مقام ذهن با شیء مورد مراقبه متحد می‌شود و به کلیت اجزای متشکله آن پی می‌برد. این مقام، اتحاد با جنبهٔ جسمانی (sthūla) [۱] اشیاء است. هر شیئی شامل یک چیز (artha) یک اسم (s'abda) و یک مفهوم (jñāna) است. بعنوان مثال هنگامی که شناخت شیئی چون گاو در ذهن نقش می‌بندد ، این شناخت مشتمل است بر گاو چون چیز، گاوچون اسم و گاوچون مفهوم. این ادراکات بااینکه از یکدیگر متمایزاند (vibhakta) معذلک همچون واحدی تفکیک ناپذیر (avibhāga) نمایان می‌شوند[۲].

ویاسامی افزاید: «حال اگر تصور شیئی چون گاو (gavādyarthah) یعنی ترکیب چیز و اسم و مفهوم ، درمعرفت یوگی‌ای که به «سامادی» رسیده است (samādhiprajñāyām) قرار بگیرد (samārūḍhah) و آن یوگی با شیء مورد مراقبه اتصال حاصل بکند (samāpannasya) و در ذهن او، این شیء (گاو) ـ که مرکب از ارتباطات متناوب و چندگانه[۳] چیز واسم ومفهوم است ـ قرار بیابد ـ (s'abda - artha - jñāna - vikalpa anuviddha - upāvartate)، این مرتبهٔ اتصال ذهن وشیء مورد مراقبه را که مرکب از چیز و اسم و مفهوم است (samkīrṇā - samāpattih) سامادیِ مبنی بر بحث تحلیلی

---

۱ - *Tattvavais'āradī*, I, 42

۲ - *Vyāsabhāṣya*, I, 42

۳- کلمهٔ « وی کالپا » (vikalpa) معنی تناوبی، چندگانه و متعدد را می‌دهد وبجای ارتباطات چندگانه می‌توان آنرا ارتباطات تناوبی یا متناوب نیز تعبیر کرد.

اشیاء می گویند» (savitarka)[۱].

نگارنده باید اعتراف کند که مفاهیمی که در این عبارات گنجانده شده وحتی ساخت جملات اینگونه مفاهیم در زبان سانسکریت بغایت دشوار و پیچیده است و اصولاً مبین احوالی است که بهیچوجه با تجارب عادی وجدانیات ما صدق نمی کند و درك آن بزعم خود یوگیان فقط از طریق مکاشفه میسر است و بس. از این رو نگارنده برای تعریف اختلافات ظریف بین مراتب چهارگانه سامادی، ناچارتاآنجائی که امکان داشته به‌متون خود سانسکریت رجوع کرده و کوشیده است این مطالب را بنحوی از انحاء به‌فارسی برگرداند.

« ویجنیانابهیکشو » در بارهٔ این مرتبهٔ سامادی می گوید : « اینك اگر این « سامادی » را متوجه خدائی چون « ویشنو » بسازیم نه فقط جنبهٔ جسمانی او را به‌مکاشفه درمی‌یابیم بلکه بدان چنانکه درگذشته بوده است و چنانکه در آینده خواهد بود نیز آگاه می‌شویم».

« الیاد » می‌افزاید این‌مرتبه سامادی بااینکه بر اثر اتصال مستقیم با جنبهٔ جسمانی « ویشنو » تحقق یافته ، معذلك محدودبه‌حالت فعلی تصور ویشنو نیست، بلکه‌او را در زمان نیزتعقیب می کند واستمرارِ حالات متوالی‌آنرا هم درمی‌یابد[۲].

ب ـ سامادی مبنی برعدم بحث تحلیلی اشیاء ـ (nirvitarka). «ویاسا» دراین باره می گوید : « هنگامی که حافظه از قرار دادهای لفظی (چیز و اسم و غیره) تصفیه گردید(s'abda - saṁketa - smṛti - paris'uddha) وشیء(artha) فقط به‌صورت

---

۱ - *Vyāsabhāṣya*, I, 42

tatra samāpannasya yoginah yo gavādyarthah samādhiprajñāyām samāruḍhah sa cecchabda arthajñānavikalpānuviddha upāvartate sā samkīrṇā samāpattih savitarketyucyate

۲ - M. Eliade ; *op. cit*, p. 94

ذاتی خود (svarūpa - matrena) در معرفت سامادی(samādhiprajñāyām) قرار یافت (avasthitah) و این معرفت «سامادی» ، خالی از محتویات چندگانه و تناوبی خود، یعنی مفهوم واستنتاج وحقایق منزل، جلوه کرد -s'ruta - anumāna - jñāna - vikalpa) (s'ūnyāyām ، و شیء (مورد مراقبه) فقط به صورت ذاتی خود تمیز گردید (svarūpa - ākāramātratayā - avacchidyate) این مرتبه اتصال ذهن باشیء مورد مراقبه را عاری از بحث تحلیلی اشیاء یعنی منزه از ترکیب چیز و اسم و صورت می گویند. و آن دید روشن و مطلق است » (tatparam - pratyakṣam)[۱].

هنگامی ذهن باین مقام می رسد که پس از تصفیه حافظه ، شیء مورد مراقبه گوئی فقط به‌صورت ذاتی خود جلوه می کند ، یعنی موقعی که حافظه از مفاهیم ناشی از استنتاج و حقایق منزل و قراردادهای لفظی تخلیه و تصفیه شود ، این معرفت بقول « ویاسا » همرنگ با صورت ذاتی شیء (موضوع ادراك) می‌شود (grāhya - svarūpa - uparakta) و خاصیت دانندگی و ادراك کنندگی خود را رها می کند(prajñā - svarūpa - grahana - ātmakam - tyaktvā)و گوئی عین ذات مدرَك (grāhya - svarūpa)وعین معنی همان شیء می گردد(padārtha - mātra - svarūpa)[۲].

در این مرتبه ، صفات متکثرهٔ اشیاء از میان می رود و شیء فقط به صورت خود یعنی خالی ازتصورات و مقولات اسم، ابعاد، جنس و نوع وعاری از ارتباطات

---

۱ - *Vyāsabhāṣya*, I, 42

yadā punah s'abdasaṁketasmṛtipāris'uddhau s'rutānumānajñānavikalpas'ū - yāyāṁsamādhiprajñāyāṁ svarūpamātreṇāvasthito'rthastatsvarūpākāramātrata - yaivāvacchidyate sā ca nirvitarkā samāpattistat paraṁ pratyakṣam

۲ - *Ibid*. I, 43

yā s'abdasaṁketas'rutānumānajñānavikalpasmṛtiparis'uddhau grāhya svarūpoparaktā prajñā svamiva prajñāsvarūpaṁ grahaṇātmakaṁ tyaktvā padārthamātrasvarūpā grāhyasvarūpāpanneva bhavati sā tadā nirvitarkā samāpattih

زمانی وبُعدی می گردد و بصورت عریان و بقول «واچاسپاتی» در «آنچنانی» خود جلوه می‌نماید. مدرَک یا محسوس در چنین سامادی‌ای خواه گاو باشد، خواه کوزه، موجب ظهور ادراك واحدِ عقلانی (ekabuddhi) می گردد، بنحوی که این ادراك عقلانی عین همان شیء (arthātmā) می‌شود[۱].

در این مرتبه، شناخت و معرفتی که از اشیاء حاصل می‌شود، دیگرتصورات و مفاهیم ذهنی نیستند، بلکه معرفت عین‌شیء است و شیء عین معرفت. در این مقام، معرفت وعلم مبدل به‌درجهٔ وجودی می گردند و هستی ودانائی‌یکی می‌شوند و تضادی که بین‌نفس عالم و شیء معلوم وجود داشت معدوم می گردد و بودن و شناختن در اتحادی تجزیه ناپذیر تحقق می پذیرد.

ج - سامادیِ مبتنی بر معاینه باطنی اشیاء لطیف - (savicāra). بوسیلهٔ این سامادی، سالک به‌حقایق لطیف راه می‌یابد (sūkṣma - viṣaya)[۲].

درمرتبهٔ اول، سامادی متوجه جنبهٔ ظاهری و جسمانیِ اشیاء بود، و چنانکه دیده شد این دو قسم سامادی، بدو طریق صورت می‌بست واشیاء یا بصورت تحلیلی خود همچون چیز و اسم و مفهوم، در سامادی، با ذهن، متحد می‌شوند و یا در حقیقت ذاتی خویش، یعنی خالی ازهرگونه خصائص چیز و اسم و مفهوم به‌ذهن می‌پیوندند و عین آن می گردند.

اینک‌درمرتبه معاینهٔ‌باطنی اشیاء لطیف (savicāra)، ذهن به کنه‌حقایق‌لطیف پی‌می‌برد و این رسوخ ونفوذ درماهیت لطیف اشیاء، باز بدو نحو صورت می‌پذیرد: درطریق‌اول، ذهن عناصرلطیف را به‌ضمیمهٔ کیفیات وصفاتشان درك‌ می کند ودر طریق دوم که«سامادی»ورای هر گونه تعمق فکری است، ذهن حقایق‌لطیف‌راخالی ازمحتویشان ادراك می کند و عین آنان می‌شود. دربارهٔ «سامادیِ» مبنی برمعاینه باطنی اشیاء

۱ - *Ibid*.

۲ - *Y. S.* I, 44

« ویاسا » می گوید: « این مرتبۀ اتصال ذهن با شیئی لطیف است که مربوط به‌اشیاء لطیف باشد (bhūtasūkṣmākeṣu) بنحوی که خصائص ظاهری آنان (در این مقام سامادی)ظاهر‌نشود(abhivyakta-dharmakeṣu)وآن‌اشیاء لطیف محدود(avacchineṣu) به‌تجارب مکان و زمان و علیت باشند » (das'a - kāla - nimitta - anubhāva)[۱].

در این مقام «سامادی»، پردۀ اشیاء عینی ، در مقابل ذهن موشکاف یوگی دامن برمی کشد و وی از سرحد عالم مادی می گذرد و به عوالم لطیفی که ورای مقولات و محسوسات عالم شهادت‌اند ، دیده یقین می گشاید. ذهن به کنه عناصر لطیف (tanmātra)[۲] که مراکز سرشاراز نیروهستندپی‌می‌برد وبه‌جنبۀلطیف ومتعالی ماده که خرد همگان از درک آن عاجز و قاصر است ، شاعر می گردد و مراتب هستی را برسبیل تصاعد سیر می کند وبه دگرگونیهای هیولای اولی چون خود آگاهی و عقل و غیره، یکی پس از دیگری آگاه می‌شود. و لیکن محدودیت اساسی این‌نوع سامادی اینست که این مقام هنوز محدود به‌بند زمان و مکان و علیت است.

د ـ « سامادیِ » مبنی برعدم معاینه اشیاء لطیف یا سامادیِ مبنی بر ورای هرگونه معاینه فکری ـ (nirvicāra) . در این مقام، سالک حقایق لطیف را خالی از محتوی‌آنان ، یعنی عاری ازمحدودیتهائی از قبیل علیت و زمان و مکان به‌مکاشفه درک می کند. « ویاسا » می گوید : « آن مرتبۀ اتصال ذهن با اشیاء لطیف را (samāpatti) سامادیِ مبنی برعدم معاینه اشیاء لطیف گویند (nirvicāra) که بهیچ وسیله وطریقی‌مرتبط‌باعناصرلطیفی که درقیدوبند خصائص گذشته(s'ānti) وحال(udita)

---

۱ - *Ibid*. I, 44

tatra bhūtasūkṣmākeṣu abhivyaktadharmakeṣu, das'akālanimittānubhava - avahinneṣu yā samāpattiḥ sā savicaretyucyate

۲ - برای اطلاعات بیشتر در بارۀ عناصر لطیف رجوع شود به فصل سانکهیادارشانا.

و آینده (یا تعریف ناپذیر) (avyapades'ya) هستند، نباشد[۱]».

در این مقام یوگی دیگر تحت سلطه کیفیات و خصائص عناصر لطیف نیست. وی بدون توجه به‌فعل و انفعالات اشیاء و موقعیت بُعدی و زمانی آنها با این عناصر لطیف همانندی محض حاصل می کند و ذهنش عین این مراکز تولید نیرو می گردد و این عناصرلطیف چنانکه در فصل سانکهیا دیده شد، اساس دنیای طبیعی و منشا ایجاد عناصر خمسه است. سپس یوگی در حین نفوذ در کنه اشیاء لطیف، قدمی فراتر می‌نهد و به ذات و اساس سایر دگرگونیهای ماده اولیه چون خود آگاهی و ذهن و عقل پی‌می‌برد وبا آنان متحد می‌شود[۲].

دونوع دیگر «سامادی» نیزهست که آنان را دراینجا اجمالاً شرح می دهیم. یکی معروف به « آناندا سامادی » است (ānanda - samādhi) که در آن ذهن از کلیهٔ ادراکات اشیاء عینی و لطیف مبرا گشته به کنه جوهر روشنائی یا نیروی تصاعدی (sattva) پی می‌برد و دیگری « اسمیتا سامادی » (asmita - samādhi) است. در این مقام ، عقل که تجرد کامل از دنیای خارج بدست آورده ، فقط پرتو وفروغ روح را درخودمتجلی می‌سازد[۳]، یعنی به کنه واقعیت خود پی می‌برد وبه‌مکاشفه درمی‌یابد که « من سوای جسم خویش هستیم ».

الیاد می گوید: « این مرتبه اخیر را سامادیِ ابر و میغ دارما نیز می گویند (dharma - megha - samādhi) [۴]. منظور از ابر و میغ « دارما » اشاره به‌باران رحمت

---

۱ - *Ibid*. yā punah sarvathā sarvatah s'āntodita avyapades'ya - dharmānavacchineṣu .... samāpattih sā nirvicāretyucyate

ترجمهٔ تحت‌اللفی کلمهٔ « شانتی » که درمقابل زمان گذشته آمده ، یعنی خاموش شده ، و « اودتیا » یعنی « پدید آمده » وکلمه « اویاپادشیا » (avyapades'ya) یعنی تعریف ناپذیر یا نامعلوم و مراد از آن همان آینده است.

۲ - *Y. S.* I, 45

۳ - *Yogasārasamgraha*, p. 12

۴ - *Y. S.* IV, 29

و فضائلی است که یوگی از آن تمتع می گیرد ، وی در این مقام نسبت به‌معرفت وکمالات بی‌تفاوت می گردد و ازخرد و فرزانگی اشباع می‌شود و ازهمه چیزبی‌نیاز می گردد. یوگی در این مقام آمادهٔ ورود به « سامادی » بدون ریشه است که در واقع فناء فی‌الله و استغراق کامل روح در ذات ابدیت است.

این چهار مرتبه که مذکور شد بانضمام دو حالت دیگر شامل سامادی با ریشه است (to - eva - sabīja - samādhi)[1] زیرا در کلیهٔ این مراتب ، ذهن هنوز متکی بر شیء و محملی است که در مرتبه‌های اول و دوم ، عین جنبهٔ جسمانی اشیاء است ، و در مرتبه‌های سوم و چهارم مطابق با خاصیت لطیف وادراك ناپذیر عناصر لطیف است. وجه اشتراك میان جمیع این مراتب همانا وجود«پایه» یا محملی است که ذهن بر آن قرار می‌یابد و براثر سامادی ، به کنه آن آگاه می گردد و عین آن می‌شود. یوگی درهمهٔ این‌مراتب به شخصیت و وجدان خود آگاه است، یعنی در این درجات سامادی ، از امتیاز موجود بین ذهن خود که حال مبدل به جوهر شناسائی صرف (sattva) گردیده، وروح که در آن ذهن‌منعکس‌است ، استشعاردارد. هنگامی که این وجه تمایز معدوم می گردد ، روح بالتمام خویشتن را بازمی‌نماید و ذهن در ذات لایتناهی روح مستغرق می‌شود و یوگی بدینسان به‌مقام سامادیِ کامل و مطلق می‌رسد.

فرق دیگری که بین این دو قسم سامادی هست اینست که در سامادی « با ریشه » تأثرات دیرینه و صور ترکیبی ذهن همچنان پابرجا هستند و با اینکه ذهن ازتموجات نفسانی عاری ومبرا می گردد، معذلك تأثرات مزبور از ریشه وبن بر کنده نمی‌شوند ، و لیکن درسامادی ممتاز ، جملهٔ تأثرات پیشین و سوائق گذشته معدوم می گردند وسوزانده می‌شوند و براثرانهدام‌آنان ، همه‌چیز منهدم می گردد وسامادی بی‌ریشه حاصل‌می‌شود (tasyāpi - nirodhe sarvanirodhān - nirbījah - smādhih)[2].

---

۱ - *Y. S.* I, 46

۲ - *Y. S.* I, 51

نتیجهٔ این سامادی مطلق تجرد مطلق (kaivalam) است. «پاتانجالی» می گوید: «هنگامی که در پاکیزگی و خلوص، روح و عقل همانند یکدیگر می گردند، تجرد مطلق حاصل می‌شود[۱]». «ویاسا» می‌افزاید: «هنگامی که جوهر پاك عقل (buddhisattvam) از پلیدیهای جوهرهای تحرك و ماده (انبساطی و نزولی) آزاد گردید وفقط درانجام دادن وظیفه خود ـ که معرفتی است فقط موقوف برتشخیص روح ازسایر اشیاء ـ همت برگماشت (puruṣasya - anyatā - pratīti - mātra - adhikāram) ونطفهٔ رنج یعنی تأثرات دیرینه راسوزاند (dagdha - kles'abīja)، آنگاه گوئی پاکیزگی و خلوصی بدست می‌آورد که عین روح است[۲]».

«ویاسا» می گوید: در چنین وضعی تجرد کامل، هم به‌آنکه نیرومند است و هم به آنکه نیرومند نیست و هم به‌آنکه متمتع از معرفت تفکیکی بین روح و ماده است وهم به‌آنکه از آن متمتع نیست تعلق می گیرد. چون برای یوگی‌ای که نطفه های تأثرات پیشین را سوزانده، دیگرحاجت ونیازی برای هیچ چیز، حتی معرفت هم نمی‌ماند.

«ویاسا» می‌افزاید: «هنگامی که مراتب رنج آلود ذهن منهدم گردیدند، مراتب رنج آلود دیگری زاده نمی‌شوند و چون اینان نباشند، تأثرات اعمال پیشین نیز میوه‌ای ببار نمی‌آورند (karma - vipāka - abhāva). در چنین وضعی (etasyām avasthāyām) سه جوهرذهن ونیرو وماده (guṇa) وظائف خویش رابه‌پایان می‌رسانند (caritādhikāra) و دیگر خویشتن را همچون اشیائی قابل مشاهده (drs'yatvena) درقبال روح نمایش نمی‌دهند (na puruṣasya - punar - upatiṣṭhante) و اینست

---

۱ - *Y. S.* III, 54

sattvapuruṣayoh s'uddhisāmye kaivalam

۲ - *Vyāsabhāṣya*, III, 54

yadā nirdhūtarajastamomala*m* buddhisattva*m* puruṣasyānyatāpratītimātra adhikāra*m* dagdhakles'abīja*m* bhavati, tadā puruṣasya s'uddhisārūpyamivāp - anna*m* bhavati

تجرد کامل روح. روح در این هنگام خالص و پاك می گردد (amalah) وفقط به روشنائی ذاتی «خویش» نمایان می‌شود (svarūpa mātra - jyotih) و مجرد و بی‌همتا است» (kevalī) [۱].

پس در واقع هدف ممتاز یوگی همین تجرد و آزادی مطلق است. در چنین وضعی عقل که کار خویش‌را به پایان رسانیده از روح منفک می‌شود و به هیولای اولی باز می گردد و روح در کلیهٔ ذرات وجود یوگی متجلی می‌شود.

ادراکات دیگر یوگی مانند ذهن وخود آگاهی و نفس، از کار باز می‌ایستد و یوگی مانند مرده ایست که کوچکترین ارتباطی با دنیا ندارد، و بهمین جهت او را «زنده آزاد» (jīvan - mukti) می گویند. و لیکن یوگی هنوز در قید حیات است و همین اصل موجب تناقض بزرگی است زیرا وضع او را در چنین مرحله‌ای فقط به‌عبارات متناقض تعریف می‌توان کرد. یوگی هم مرده است، و هم زنده، هم در قید حیات است و هم ممتاز و آزاد، هم زمان است و هم ابدیت، هم وجود است و هم نیستی. وی چنانکه در مقدمهٔ این رساله گفته شد در محل تقاطع کلیهٔ تضادها قرار یافته ونقطه تعادل آنان است، وی بسان موجود اساطیری و خارق‌العاده ایست که در محور چرخ حیات قرار ابدی می‌یابد و به گردش گیتی و روزگار با دیده‌ای بی‌تعلق می‌نگرد و کوچکترین ارتباطی نه با مرگ دارد و نه با حیات نه با بودن ونه با نبودن. هدف معنویت هندو پروراندن این قبیل «ابرمردان» زنده آزاد است و هند، بزرگی و ارزش هراندیشه و تفکر را با معیار این آزادی سنجیده و به محك این تجرد آزموده است.

---

۱ - *Ibid*.

taminnivrtte na santyuttare kles'āh kles'ābhāvāt karmavipākābhāvas'carita adhikārās'caitasyāmavasthāyā*m* gu*n*ā na puruṣasya dṛṣyatvena punarupatiṣ-ṭhante tat puruṣasya kaivalya*m* tadā purusah svarūpamātrajyotiramalah kevalī bhavati

کرامات ونیروهای معجزه‌آسای یوگیان (siddhi)

در فصل سوم رسالهٔ « یوگاسوترای » «پاتانجالی» به نیروها و کراماتی که یوگیان طی انجام‌دادن تمرکز نیروی معنوی ومراقبه وسامادی (samyama) بدست می‌آورند اشاره شد ، یوگی درحین پیشرفت و ترقی خود بسوی کمال به‌مقاماتی چند می‌رسد که نیروهای معجزه‌آسائی دربردارند. این نیروهای شگفت آور، مبین پیشرفت وتجردی است که یوگی را حاصل شده است. یوگی بتدریج به‌مراتب عالی‌آگاهی دست می‌یابد وبه‌ذات اشیاء پی‌می‌برد و به کراماتی می‌رسد که درك آن برای عوام نه فقط امکان نـاپذیر است بلکه تصور آن هم از جمله تخیلات سخیف و معتقدات خرافی است.

پاتانجالی می گوید: «براثرمشاهدهٔ مستقیم (sākṣāt) تأثرات دیرینه(samskāra) شناسائی زندگیهای پیشین تحقق می‌یابد[۱]»، یا « براثر تمرکز سه‌نیروی ضبط حواس مراقبه وسامادی درمفاهیم ذهنی (pratyaya) ، شناسائی مراتب ذهنی دیگران نیز (paracitta - jñāna) حاصل می‌شود»[۲].

تأثرات دیرینه بر دو قسم‌اند که یکی بصورت تأثرات لطیف است که منشأ حافظه ومراتب رنج‌آلود ذهن‌است و دیگری بصورت آثار نیك و بد کردار پیشین[۳]. یوگی بمدد تمرکز فکری و مراقبه ، به عمق این تأثرات پی می‌برد و چون هدف سامادی اشراق واتحاد ذهن متفکر وشیء مورد تفکراست ، از این رو یوگی به کنه این تأثرات آگاه می‌شود ، یعنی ذهن او عین این تأثرات می گردد و او به‌قوه‌های نهفته‌ای که در این تأثرات موجودند واقف می‌شود و لیکن چون از سوی دیگر این تأثرات لطیف مربوط به میراث روانی اوست یعنی میراثی که بطور مستقیم ، بر اثر

۱ - *Y. S.* III, 18 : samskārasākṣāt pūrvajātijñānam

۲ - *Y. S.* III, 19 : pratyayasya paracittajñānam

۳ - *Vyāsabhāṣya*, III, 18

کردارهای پیشین بدو منتقل گردیده، و بطور غیرمستقیم، حاصل خصائص قومی و نژادی وی است، یوگی با رسوخ و نفوذ ذهنی در کنه این تأثرات ، و بعلت اتحاد و اتصال با ذات آنها ، و بسبب استخراج اسرار آنان ، به کیفیت حیات‌های پیشین خود واقف می گردد.

یوگی باانجام دادن این‌عمل، از شرایط زمان و مکان خارج می‌شود و زمان را در نظام معکوس می‌پیماید و به منشأ نخستین نوسان موجِ آفرینش و اولین لحظه‌ای که چرخ بازپیدائی را بگردش واداشت و امواج هستی را بحرکت درآورد، باز می گردد. « ویاسا » دربارهٔ عارفی که به‌حیات‌های پیشین‌خود واقف بوده است می گوید: « عارفی موسوم‌به « جیگیشاویا » رشته دگرگونیهای پیدایشهای خویش (janma - pariṇāma - krama) را در ده دورهٔ بزرگ جهانی (das'a - mahāsarga) دیده است[1] ».

آگاه شدن به زندگیهای پیشین یعنی خارج شدن از زمان و پیوستن به زمان اساطیری و ورای تاریخی، که همان روز ازل و سرآغاز همه‌فعل وانفعالات ومبدأ و منشأ هرپدیده است. خروج از زمان یکی ازآرزوهای دیرینه معنویت هندو است، زیرا بدین واسطه انسان یکی از محدودترین شرایط حیات راکه همان بند و تعین زمان است زیر پای می‌نهد و به زمان بزرگ اساطیری متصل می‌شود و بدین نحو از درجهٔ آدمیت وارسته به درجه الوهیت می‌پیوندد.

دربارهٔ نفوذ در افکاردیگران، یوگامعتقداست که چون سالک‌به کنه مراتب ذهنی خویش پی ببرد و به ذات و اساس تصورات و مفاهیم ذهنی خود آگاه بشود وبرآنان تسلط بیابد، می‌تواندبه‌افکار سایرین نیز پی‌ببرد. بعبارت دیگر، وی باشناختن یکی ازاحوال ذهنی‌خویش، به همهٔ‌آنان آگاه می‌شود وذهن‌وی همچون‌آئینه‌ایست که روی آن افکار دیگران منعکس می‌شود و اسرار خود را عیان می‌سازد. نیروی

---

۱ - *Ibid*.

خواندن ذهن دیگران یا نفوذ در ذهن دیگران (télépathie) مبنی برهمین اصل است.

در بارهٔ سایر کرامات یوگیان «پاتانجالی» می گوید: «یوگی‌ای که سه نیروی تمرکز معنوی، مراقبه و سامادی را در پیکر خود (kāyarūpa) متمرکز سازد، نیروی «ادراك پذیری» این پیکرمحسوس متوقف می‌شود - (grāhya - s'akti - stambhe) واین پیکربوسیلهٔ چشم ادراك نمی گردد (cakṣu - prakās'a - samprayoge) و پیکر ناپدید می‌شود» (antardhānam) [۱].

این یکی از نیروهای خاص یوگیان است که بواسطهٔ آن نامرئی می‌شوند و دیگر درقلمرو ادراك بصری قرار نمی گیرند. «واچاسپاتی» در این باره می گوید علت اینکه جسم ادراك پذیر است اینست که مزین به شکلی است، هنگامی که یوگی نیروی ذهنی‌خویش‌رامتمرکزدرشکل جسم خودمی کند «حالت‌ادراك‌پذیری» شکل جسم (rūpa) یا بعبارت دیگر رنگ‌آن را منهدم می‌سازد وهمین‌صورت یارنگ علت ادراك است وچون معدوم شود، روشنائی قوه بصری‌ازادراك‌آن عاجزمی‌شود و دیگر با آن ارتباطی ندارد ودرنتیجه یوگی نامرئی می‌شود[۲].

پاتانجالی به‌نیروهای بسیاردیگری نیزاشاره می کند که‌ذکر کلیه‌آنان ضرورت ندارد و فقط به گروهی ازآنها اشاره می کنیم. وی می گوید: «اگر یوگی سه نیرو را متمرکز در خورشید بسازد به اسرار دهرو کیهان پی‌می‌برد»[۳]. یوگی با تمرکز سه نیروی ضبط‌حواس و مراقبه وسامادی درخورشید، به اسرار هفت اقلیم و طبقات گوناگون آسمان آگاه می‌شود.

«ویاسا» در تفسیراین بندبه تعریف جغرافیای‌تمثیلی ومقدس کیهان می پردازد

---

۱ - *Y. S.* III, 20

kāyarūpasamyamāt tadgrāhyas'aktistambhe cakṣuprakās'āsamprayoge'ntar-dhānam

۲ - *Tattvavais'āradī*, III, 20

۳ - *Y. S.* III, 25

و طبقات آسمان و اقالیم مختلف و جهنم و بهشت و کوه و درخت جهانی را که در مرکز و ناف عالم (jambudvīpa) قرار یافته است شرح می‌دهد. اگر سه نیروی تمرکز معنوی یا ضبط حواس و مراقبه و سامادی را متوجه ناف خویش بسازیم به‌اسرار جسم خود پی‌می‌بریم[۱]، و اگر آنرا متوجه قلب خویش بسازیم، به‌اسرار ذهن خودآگاه می‌شویم[۲]. واگرآنرا متمرکزدرگلوی خود بسازیم گرسنگی وتشنگی (kṣutpipāsa) معدوم می‌شود[۳]. و اگر آنرا متوجه «نورسر» بسازیم به کمال موجودات اساطیری (siddha) می‌رسیم[٤]. یا اگر آنرا متوجه ارتباط اثیر و شنوائی بسازیم، شنوائی آسمانی یا شنوائی اصوات لطیف (s'rotrākās'ayoh saṁbandhah) حاصل می‌شود[٥]. و اگر آنرا متوجه ارتباط اثیر و جسم بسازیم (kāyākās'a) حالت سبکی وبی‌وزنی(laghutūla) و پرواز درآسمان حاصل می‌شود[٦].

«بوجا» (Bhoja) باجمال صورتی ازهشت نیروی بزرگ یوگیان داده است که عبارت‌اند از: ۱- نیروی ریز و کوچک شدن چون ذره (aṇiman)، ۲- نیروی بی‌وزنی حاصل کردن (laghiman) چون پنبه، ۳- نیروی وزن سنگین بدست آوردن چون کوه(gariman)، ٤- نیروی انبساط و گسترش بینهایت چون دست یافتن به‌سیارات دیگر(mahiman)، ٥- نیروی ارادهٔ تزلزل ناپذیر(prākāmya)، ٦- نیروی تسلط

۱ - *Y. S.* III, 28

۲ - *Y. S.* III, 33

۳ - *Y. S.* III, 29

٤ - *Y. S.* III, 31

٥ - *Y. S.* III, 40

٦ - *Y. S.* III, 41 این همان نیروی خاص یوگیان است که بموجب آن یوگی از قوهٔ جاذبهٔ زمین آزاد گردیده و حالت بی‌وزنی (lévitation) بدو دست می‌دهد و وی بین زمین و آسمان معلق می‌ماند. گویا انجام دادن این کار بین یوگیان تبت بسیار متداول است.

برجسم و ذهن (īs'itva) . ۷- نیروی استیلا برعناصر (vas'itva) . ۸ - نیروی ارضای کلیهٔ خواسته ها (kāmāvas'āyitva)[1] .

پاتانجالی و مفسران او سعی کرده‌اند که به همهٔ این نیروهای « معجزه آسا » دلائل فلسفی مبنی برطبیعیات اقامه بکنند و این نیروها را همچون حوادثی توجیه‌پذیر جلوه بدهند نه‌چون حوادث ماوراء طبیعی وافسانه‌ای.

حال بایددانست یوگیان این نیروها را چگونه بکار می‌بندند و چه استفاده‌ای از آنان می کنند؟ « ایده‌آل » هند همواره دست یافتن به‌مقام ومرتبی برفراز بشریت عادی بوده است. هند، یوگیان را گرامی داشته وآنان راملکوتی وهم‌طراز بابزرگترین خدایان علم‌الاساطیر هندو می‌دانسته است. مقام الوهیت و راه یافتن به‌فردوس و بقای بهشتی در دسترس یوگیان و پاکبازان بوده است. چه بسا درعلم‌الاساطیرهند، داستانهائی می‌یابیم که نشان دهندهٔ چنین‌مقام رفیعی است. حتی گفته شده که زهد و تقوای خستگی ناپذیر مرتاضی عظیم‌الشأن ممکن است بقای خدایان آسمانی را به‌مخاطره بیفکند.

هنگامی که « بودا » به‌ریاضت بزرگ می‌پرداخت شیاطین کوشیدند تا وی را گمراه بسازند واو را از راه صواب منحرف کنند. حیله‌ها بکاربستند ودامها گستردند ولی مرتاض بزرگ که به‌مراقبهٔ ژرف احوال درون اشتغال می‌ورزید و اندیشه های جوان و تیز رو را فرو نشانده بود ، با آتش گیتی افروز تمرکز معنوی خود ، کلیهٔ تدابیر آنان را درهم شکست.

« ویاسا » می گوید : هنگامی که یوگی به آستانه آزادی مطلق می‌رسد، بیم آن می‌رود که وی برخدایان استیلا بیابد. ایشان نزد وی می‌آیند ومی گویند: «در اینجا بنشین ، خوش بیاسای ، این لذاید بهشتی کام بخش‌اند. این پریچهرگان ، لذت بخش‌اند. این اکسیر جاویدانی ، جلوگیر مرگ و پیری است. این ارابه ،

۱- *Bhojavrtti*, III, 44

آسمان پیما است . در اینجا درختان آرزو (kalpadruma) وجود دارند و رود مقدس گنگ نیز اینجا است. کامل اند عارفان اینجا ، ممتاز و مطیع اند حوریان اینجا. چشم و گوش در اینجا به‌ادراکات غیب آراسته است. تن نیز همچون الماس مشعشع است. کلیهٔ اینان را تو ای، موجود جاودانی بمدد فضائل خویش بدست آوری. پس این جایگاه گرامی خدایان را که عاری از مرگ و پیری و زوال است ، بدست آر[1] ».

ولی این مرتبه الهی برای یوگی‌ای که نگران آزادی مطلق است وعده‌ایست فریبنده وسرابی است بی‌بود که در خور نادانان است ونه فرزانگانی که طالب آزادی لایتناهی و راغب خرد جاویدانی « نیروانا » هستند.

این نیروها و کرامات میزان پیشرفت و محک آزمایشی است که بواسطهٔ آن یوگی تکامل و ترقی معنوی خویش را می‌آزماید و همواره کتب مقدس از نحوهٔ بکار بستن نامشروع نیروهای شگرفی که امکان دارد صاحبان آنان را وسوسه بکند یا موجب انحراف و استفاده سوئی گردد، برحذر داشته‌اند ، چه بمجرد اینکه یوگی از این نیروها استفاده کرد، یادر موردی خاص از آنان استمداد طلبید ، خویشتن را از امکان اکتساب نیروهای جدید ساقط می گرداند وچون منحرف شود، وی دیگرسالک راه آزادی و نجات نیست بلکه جادوگری بس توانا و متبحر است که صاحب نیروی افسون و جادو است. وانگهی نیروهائی که تا آنگاه معرف پیشرفت معنوی سالک بود حال مبدل به موانعی می گردد که راه را برای آزادی و فناء فی‌الله ناهموار می‌سازد.

استفاده نامشروع از این نیروها، ایجاد اسارت و علاقه در دل سالک می کند و وی در حین تجرد ، دچار بندگی و ضعف می‌شود و هیچ چیز به‌نظر معنویت هند باندازهٔ ضعف و خودپسندی باعث سقوط ونزول معنوی انسان نبوده و نیست ومادام

---

۱ - *Vyāsabhāṣya*, III, 50

که آخرین ذرهٔ خود آگاهی از دل یوگی ریشه‌کن نشود وی به مقام تجرد و تنزه مطلق که نتیجهٔ سامادی مطلق و خاموشی جملهٔ خواهشها و انهدام همهٔ تأثرات دیرینه است، نائل نخواهد آمد. و بسیاراند آنانی که به مراتب عالی و مقامات رفیع گام می‌نهند و به سرحد کمال وآستانه تجرد محض راه می‌یابند ولی بعلت اندك لغزشی که مرتکب شده‌اند یا اندك تعلق و خواهشی که در دلشان سایه افکنده، منحرف می‌شوند و دیگربار خویش را اسیر چرخ بازپیدائی می گردانند.

بین مقامات یوگیان و عوالم آسمانی خدایان انطباق و تشابه کاملی است. چهارگروه خدایان آسمانی از لحاظی با مراتب چهارگانه سامادی تطبیق می کنند[1] ولی خدایان محدوداند ومقام سرمدی و تجرد آنان نسبی است. چه خدایان فقط در مرتبه سامادی باریشه توقف می کنند وازآن قدمی فراتر نمی‌نهند، درحالیکه سالك راه زنده‌آزادی، خویش‌را برفراز مقام‌خدایان می‌نهد وطالب مقامی‌است که‌اس‌اساس مقامات دیگر است و خود مقام بی‌مقامی است و این منزلت ممتاز، فقط بواسطهٔ فرو نشاندن کلیهٔ خواسته‌های روانی و ذهنی و نابودی همه تعلقات و خواطر او که همان هیچ شدن و فنا است تحقق می‌پذیرد.

یوگا و تانترا (tantra)

آئین «تانترا» چنانکه گفته شد یک تحول بزرگ فلسفی بود که در آغاز قرن چهارم میلادی شروع‌شد وبتدریج درقرن ششم اشاعه یافت ومحبوبیت وشهرت بسزائی بدست آورد بنحوی که دیری نپائید که فلسفه و عرفان و مراسم عبادی و اخلاقیات و هنر ونقاشی و تصویرشناسی (iconographie) وادبیات تحت نفوذآن قرار گرفت. دو نقطه گسترش «تانترا» یکی درشمال غربی هند،نزدیک مرز افغانستان بوده و دیگری در قسمت شرقی بنگال، علی‌الخصوص «آسام» بوده است. این‌دو نقطهٔ ظهور آئین تانترا نشان می‌دهد که این‌مذهب در مراکزی پدید آمد که هنوز

---

۱ - *Y. S.* III, 26

تحت استیلای آئین برهمنی نبوده است و در آن معتقدات بومی و غیر آریائی منشأ اثر فراوان بوده است.

آنچه در آئین تانترا شگرف آور است، وجود عناصر خارجی و غیر برهمنی است. در تانترا نفوذ آئین «هرسمی» که به‌احتمال قوی از طریق ایران در آن رسوخ کرده است یافت می‌شود ونیز پدیده‌هائی شبیه سنت کیمیا گری اسکندریه نیزدرآن رخنه کرده است. ولیکن شکی نمی‌توان کرد که بعد از انقراض تمدن درهٔ سند که به «مجهنجودارو» معروف است، بسیاری از معتقداتی که به‌طبقات پایین اجتماع رسوخ یافته بودند، رفته‌رفته سربرآوردند و بتدریج وارد نظام برهمنی گشتند. درقرون وسطی ما باعقاید و مراسمی برخورد می کنیم که صریحاً می‌توان گفت غیرآریائی هستند، مانند عبادت و پرستش الههٔ مادر که یکی از معتقدات کهن سرزمین بومی هند است و با سایر تمدنهای عتیق آن دوره یعنی تمدنهای بین‌النهرین هم‌بستگی دارد. دو رکن فلسفهٔ سانکهیا یعنی‌روح و ماده (پوروشا و پراکریتی) یااصل‌فاعل و اصل منفعل در«تانترا» بصورت ازدواج اساطیری دونیروی جهان شناسی مذکر و مؤنث جلوه کرده و به‌قالب معتقدات سانکهیا ریخته شده است.

آئین تانترا را دین عصرتاریکی (kali - yuga) و ودای پنجم می‌دانند[1]. اصولاً آثار مقدس (s'astra) هندوان شامل چهارگروه مهم است که عبارت‌اند از:

۱ - «شروتی» (s'ruti) یا حقایق منزل.

۲ - «سمریتی» (smṛti) «یا آنچه‌بخاطر سپرده شده»، منظور از آن آثار غیر منزل کیش هندو است.

۳ - «پورانا» (purāna) یا افسانه‌های مقدس.

۴- «تانترا» (tantra) که در حکم‌آخرین‌آفرینش معنویت هندو بشماراست.

کیش هندو بعلت اعتقادی که به ادوار جهانی و سقوط و انقراض تدریجی

---

1 - Sir John Woodroffe : *The Principles of Tantra*, Madras, 1960, p. 30

معنویت دارد، تطور وسیر تکامل را در جهت معکوس می‌بینند، از این سبب هریک از این آثار مقدس را منطبق و هم‌آهنگ با یکی از ادوار بزرگ جهانی می‌داند. چنانکه رسالهٔ «کولارناواتانترا» (kulārnava tantra) می‌گوید: «برای هرعصری (yuga) یک اثرمقدس مناسبی وضع گردید. درعصرحقیقت یاعصرطلائی(satya yuga) آثار وحی شده «وداها» زاده شد، در عصر بعدی (tretā) آثار «سمریتی» و درعصر دوگانگی (dvāpara)، افسانه‌های اساطیری (purāna) و در عصر تاریکی(kali) آثار «تانترا» بوجود آمد[1].

بنابر همین اعتقاد، چون عصر تاریکی، عصرفقدان معنویت و دورهٔ استیلای شهوات و حکومت جسم و عبادت تن است، از این رو حقایق ودا و سنت برهمنی که ازبرای انسانهای کامل وضع گردیده بود، با احتیاجات این دوره منطبق نیست. انسان امروزی مانندعارفان خلوت گزین دوره «اوپانیشادها» یافرزانگان دورهٔ طلائی بشریت که حقایق را بدون واسطهٔ عقل استدلالی به مکاشفه درمی‌یافتند و بقول هندوان سرشت و جوهری پاک و منزه از آلودگیها داشتند، نیست. حال که آدمی تا این حد سقوط کرده، ناگزیر است که شرایط موجود و فعلی حیات خود را اساس کار بداند وبرمبنای آن راهی برای آزادی خودبرگزیند، و بهمین‌جهت علم‌تأویل، عشق تمثیلی و حتی جسمانی، آمیزش جنسی و تن و پیکر آدمی نقش بسزائی در آئین تانترا دارند.

جسم آدمی که نمونهٔ کوچک و مختصر جهان وکلیهٔ مراتب هستی است، در «تانترا» اهمیت خاصی یافته است. فنون و آداب ریاضت که در این مکتب مبتنی برتجارب «جنسی - عرفانی» و بیداری تدریجی نیروهای نهفته معنوی است، باعث شده که «تانترا» را آئین مخصوص عصر تاریکی تعبیر بکنند. به‌نظر تانترا درعصر کنونی، ریاضت و زهد و تقوی ومراقبهٔ صرف به حقایق‌مابعدالطبیعه وفلسفه

---

۱ - *Ibid*. p. 30

اولی دیگر قادر به‌حل و فصل معمای هستی نیست و این معما همان انهدام رنج و توهم ودست یافتن به‌آزادی و شادی مطلق است. حال که مردعصرتاریکی غوطه‌ور درلجن مادیات و پلیدیهای گمراهی است و در این دیار محنت‌بار سرگردان است، می‌باید که بنا و ساخت خویش را براساس همین مادیات پی‌ریزی بکند و از نیروی سرشار حیات و قوه شگفت انگیز غریزه جنسی که محرك اصلی عصر تاریکی هستند مدد بطلبد.

معنویت باستانی هندجسم‌را بزرگترین مانع درقبال پیشرفت و صعود معنوی می‌پنداشت، ولی تانترا اهمیت جسم را بحد پرستش ارتقاء می‌دهد و آنرا مبدل به معبدی می‌کند وامکانات بینهایت آنرا گسترش می‌بخشد و جسم را منشأ فیاض حیات و سرمایهٔ سرانگیز نیروهای معجزه آسا و عبادتگاه ابدی وکیمیای هستی و آرامکده سعادت ازلی می‌داند: «بدون جسم نه‌تکاملی است و نه سعادتی[1]»، «اینجا در تن، رود «گنگ» و «یامونا»... شهر بنارس وخورشید وماه موجوداند. اماکن متبرکه در اینجا است... هیچ محل زیارت چون جسم خود نیافتم[2]».

بموازات این مفهوم عرفانی تن آدمی، مبحث عبادت و پرستش اصل مؤنث والههٔ مادرکه در«تانترا» نیروی خلاقیت وآفرینش وچشمهٔ زاینده حیات است،اهمیت بسیاری دارد. ازلحاظی بقول «الیاد» می‌توان گفت که تانترا بازگشت به دین و آئین «نیایش مادر» است، یعنی همان دین عتیقی که در دوران ماقبل تاریخی در درهٔ سند و بین‌النهرین و حتی فلات ایران متداول بوده است. مراد از مراسم عبادی تانترا که مبنی برروابط جنسی است ایجاد وحدت طبیعت متضادآدمی است که صحنهٔ نمایش نیروهای فاعل و منفعل است، بعبارت‌دیگر اتصال و پیوند این دونیرو وانعکاس ساختن آن در سطح جهان شناسی چون ازدواج شیوا و شاکتی است. درضمن

---

۱ - M. Eliade : « Le Tantrisme », *Approches de l' Inde*, Paris, 1949 p. 140 *S'rikāla cakratantra*

۲ - *Ibid* .

امکان دارد یکی از دلائل ایجاد چنین مراسمی این باشد که تانترا علم قیام علیه کلیهٔ ارزشهای اخلاقی واجتماعی و معنوی برمی‌افرازد و بدینسان می‌خواهد سست بنیادی و بیهودگی آنان‌را بنحوی ازانحاء باثبات برساند و طومار ارزش‌ها را واژگونه بسازد. در واقع همه‌چیز برای فرزانه حکیم مجاز است زیرا وی دیگر درحیطهٔ اصول متعارف اخلاقی نیست، مشروط براینکه آزاد باشد و در بند اسارت شهوات چون ستوری (pas'u) سرگردان نماند.

پیرو آئین تانترا از دنیا اعراض نمی‌ورزد بلکه می‌توان گفت که دنیا را می‌بلعد و بقای آنرا چون تفاله‌ای خشک و ناچیز بیرون می‌افکند. پیرو تانترا ازاین طریق به‌نسبیت ارزشهای عالم پی‌می‌برد و در برابر او، خوب و بد و خیر و شر امور نسبی و اعتباری هستند. درآئین تانترای بودائی (تیرهٔ ماهایانای بودائی نیز از مبانی این آئین‌متأثر بوده است)، منتهادرجهٔ نیکی‌مترادف با منتها درجهٔ بدی است، چه کلیه تضادها تخیلی بیش نیست و یگانه واقعیت همان خلاء جهانی است و سایر ارزشها خالی از جوهر وجودی‌اند.

در رسالهٔ «کالاچاکراتانترا» (kālacakratantra) آمده که سلطانی موسوم به «سوچاندرا» (Sucandra) نزد بودا شد و از وی طریق یوگائی را که قادر به‌نجات بشریت در عصر تاریکی باشد استفسار کرد. بودا باو فهماند که کلیهٔ مراتب هستی در تن‌آدمی موجود است. سپس‌اهمیت روابط جنسی وآمیزش عبادی و طریق توقف ساختن‌جریان دم‌و بازدم راکه بواسطهٔ‌آن آدمی‌از بند زمان می گریزد باوآموخت[1].

اینک‌باید دانست‌آیا منظور از آمیزشی جنسی، اشاره به‌مجلس عیش وفسق و فجور است یا مفهوم دیگری دارد؟ آمیزش عبادی (maithuna) از مراسم وآداب مهم عبادی تانترا بشمار است. شرکت کنندگان بر اثر این آمیزش، فعل مقدس جهان شناسی یعنی پیوند اصل فاعل و منفعل (مؤنث و مذکر) را تکرار و تقلید

---

۱ - M. Eliade : *Le yoga, immortalité et liberté*, p. 209

می کنند تا بدین واسطه جوهر خود را منقلب بسازند و عمل خود را در سطح جهان شناسی منعکس بکنند و آنرا بدرجهٔ کمال الهی ارتقاء بدهند. یعنی این فعل جسمانی را که وحدت و جمع نیروهای مؤنث و مذکر است در سطح عالم کبیر متجلی می‌سازند و به‌آگاهی خویش توحید می‌بخشند و آنرا به‌درجهٔ آگاهی کلی عالم ارتقاء می‌دهند.

آثار مقدس تانترا می گوید: «بموجب همان کرداری که باعث می‌شود تا گروهی در آتش جهنم بسوزند. یوگی آزادی ابدی خویش را بدست می‌آورد[1]»، یعنی لذتی که از مشروبات ومأکولات و زن حاصل می‌شود برای فرزانگان راه تحصیل آزادی است و برای عوام گناهی بزرگ است.... یوگی از دریای لذایذ می گذرد و هیچ پلیدی‌ای او را آلوده نمی‌سازد... وی همواره پاك است و بسان شناگران رودهای مقدس است[2]».

بنابراین، «تانترا» حقایق مادی جهان را مبنای کار قرار می‌دهد تا بدین واسطه جوهر آنها را دگرگونه بسازد و عصارهٔ لطیف آنرا استخراج بکند و به‌منشأ حیات معنوی آن پی‌ببرد، واگر تانترا از اصل مؤنث استمداد می‌طلبد غرض آنست که وحدت پراکندهٔ دو اصل متضاد جهان شناسی را از نو بنیان بسازد.

«ماهانیرواناتانترا» (mahānirva*n*atantra) می گوید: «تو ذات حقیقت منی ای الهه، بین تو و من تفاوتی نیست[3]». هدف ممتاز این آئین سری همانا همانندی ویکسانی تضادهائی از قبیل «شیوا» و «شاکتی» و «کریشنا» و «رادها» است یعنی همانندی جنبهٔ منفی و صورت نپذیرفتهٔ واقعیت و جنبه مثبت و تحقق یافته آن است.

برخلاف ادیان دیگر، تانترا معتقد است که‌آدم شهوت ران وسقوط یافتهٔ عصر

---

۱ - *Kulārnavatantra*

۲ - M. Eliade : « Le tantrisme » *Approches de l' Inde*, p. 143

۳ - *Ibid*.

تاریکی از درك فلسفه اولی وحقایق مابعدالطبیعه عاجز است و یگانه راه نجات وی همان شرایط فعلی حیات اوست. و این شرایط چنانکه برای همگان مشهود است فقط جسمانی وجنسی وشهوانی تواند بود، زیرا آدم عصر تاریکی قوهٔ فطری مکاشفه خویش را ازدست داده وفقط نیروی غریزی وشهوانی‌خودراحفظ کرده است، ازاین‌رو بمدد همین نیروی غریزی که حال بمنزله بندهای زندان تن اوست مرد امروزی می‌تواند از همین بندهای اسارت ، نردبان صعودی و رستگاری خویش را بسازد و به‌فرزانگی ممتاز بگردد و بدین ترتیب عصارهٔ جاویدانی و بهشت آسای وجودش را از همین جسم ضعیف وپلید استخراج بنماید و در معبد تن به‌عبادت خدایش اشتغال ورزد.

برای رسیدن و دست یافتن باین بهشت گم گشته و تحقق بخشیدن به‌وحدت پراکندهٔ دو نیروی متضاد حیات ، طریق یوگای خاصی درتانترا ابداع گردیده که بدون تردید یکی‌از خطرناکترین وعجیب ترین روشهای ریاضت است و آن موسوم به «کوندالینی یوگا » (kuṇḍalinīyoga) است.

کوندالینی یوگا - واژه «کوندالینی» یعنی « درخودپیچیده » چون گوشواره ، دستبند وگوش‌ماهی یاهرگونه شکل‌حلزونی. «کوندالینی »اشاره به‌نیروی خلاقیت شاکتی است. شاکتی (s'akti) نیروی خلاقیتی است که‌اصولاً مؤنث است. همسر یا نیروی خلاقهٔ شیوا چنانکه دیده شد « پاروانی » بوده است. این نیروی سرشار بنابه « تانترا » درمرکز یا پایه وجود ما چون مار خفته‌ای بخود پیچیده است و در حالت سکون و نهفتگی محض بسر می‌برد. هنگامی که این مار بر اثر ریاضت تانترا بیدار می‌شود ، بتدریج سربرمی‌افرازد و حلقه‌های خود را رفته‌رفته می گشاید و در حین گسترش عمودی خود ، مراکز دیگر روانی راکه هریک منشأ نیروهای خاصی است بیدار می کند ، و نیروهای متقابل آنان را برمی‌انگیزد و این مراکز را پی‌درپی در خود مستهلك می‌سازد و سرانجام موجب بیداری هفتمین مرکز که

معروف به « نیلوفر هزار گلبرگ » (sahasrā) است ، می‌شود. جزئیات این یوگا را مستشرق و قاضی معروف انگلیسی « سرجان ودراف » (Sir John Woodroffe) که باسم‌مستعار « آرتورآوالون » (Arthur Avalon) نیز مشهوراست مورد استقصاء قرار داده است[۱].

متأسفانه آئین تانترا که بدون تردید یکی از آخرین تجلیات معنویت هندو است هنوز شناخته نشده و بجز آثار تحقیقی ارزندهٔ محقق انگلیسی که نام او مذکور شد ، خاورشناسان دیگر بدان توجهی نکرده‌اند. علت این عدم توجه ممکن است پیچیدگی مطالب ومراسم بظاهرناپسند و زننده این کیش باشد که طبع عفیف نمای آنها را مشمئز می‌ساخته است. بهرحال در اینجا به ذکر مطالب بسیار کلی دربارهٔ این یوگا اقتصار شده است.

چنانکه مذکور شد « تانترا » اهمیت بسزائی به‌تن آدمی قائل‌است. «ویشوا ساراتانترا » (vis'vasāratantra) در بارهٔ تن آدمی که عالمی صغیر است و انطباق و تشابه کاملی با عالم کبیر دارد می گوید: « هرآنچه اینجا است یعنی عالم صغیر در آنجا هم هست (عالم کبیر). هرآنچه در اینجا نیست در هیچ جای دیگر یافت نمی‌شود[۲]» .

کیش تانترا معتقد است که در وجود انسان‌هفت مرکز مهم‌روحانی ولطیف موجود است، اسم این مراکز را در سانسکریت « چاکرا » (cakra) [۳] یعنی« چرخ »

---

۱ - Sir John Woodroffe : *The Serpent Power*, Madras, 1952

۲ - R. Guénon : « Le kundalinī yoga », نقل از

Yoga, science intégrale de l'homme, Paris, 1953, p. 59

yad ihāsti tadanyatra, yannehāsti natad kvacit

۳ - دربیشتراوپانیشادهائی« که به‌اوپانیشادهای یوگا» معروف‌اند می‌توان مطالبی دربارهٔ « کوندالینی» پیدا کرد، بعنوان مثال در« هامساوپانیشاد» (*Hamsopaniṣad*, 6) شرح نسبتاً کاملی در این بارهٔ هست و مفسر این اوپانیشاد«شری اوپانیشاد برهما یوگین»(S'ri vpaniṣad-bahmayogin) توضیحات لازم در این خصوص داده است.

گفته‌اند. شش تا از این هفت مرکز که هفتمی ورای مراکز دیگر است، در ستون فقرات قرار یافته. گروهی از محققان این مراکز را با مراکز عصبی (plexus) یکی می‌دانند ولی باید گفت که غرض از این چرخ ها حالات و مقامات عرفانی است که بموجب آن جسم مادی مبدل به‌جسم روحانی می گردد بدانسان که امکانات نهفته در تن آدمی جمله به‌فعل می گرایند و عالم صغیر براستی تحقق می یابد. بهمین جهت ستون فقرات را عین کوه اساطیری که موسوم به «مِرو» است (Meru) می‌پندارند، چه مانند کوه اساطیری که محور تمثیلی عالم کبیراست، ستون فقرات انسان نیز محور (axia - mundi) عالم صغیر است. هدف یوگیانِ پیرو این طریقت تقدس بخشیدن به‌تن آدمی وارتقاء آن به معبد روحانی و انطباق آن باعالم کبیر است. چنانکه متن تانترای تبتی می گوید: «مرکز وجود خود را کوه «مِرو» پندار، چهار عضو اساسی بدن خویش را جهات فضا بدان.... سر خود را عالم خدایان و دو چشم خویشتن را خورشید و ماه انگار[1]».

این شش مرکز در ستون فقرات (محور) عالم صغیر (تن) قرار یافته. این مراکز را چرخ و گل نیلوفری (padma) نیز نام می‌نهند و عبارتند از:

۱ - مرکز اولی (mūlādhāra) که در پایهٔ ستون فقرات قرار یافته یعنی بین مقعد و اعضاء تناسلی (plexus sacro - coccygien) این مرکز بصورت نیلوفر سرخی است که چهار گلبرگ دارد. در میان آن چهارگوش زردی است که تمثیل زمین (pṛthivī) است، در وسط آن مثلثی قرار یافته که علامت نیروی مادینه و مؤنث (yoni) است و در مرکز این مثلث آلت تناسلی نر است (svaṁbhūlinga) که بسان ماری، هشت بار دور خود پیچیده است. این همان نیروی خفتهٔ «کوندالینی» است. این مرکز مطابق با عنصر زمین است.

۲ - چرخ و مرکز دوم معروف به «سوادیشتانا» (svādhiṣṭhāna) است که

---

1 - W. Y. Evans - Wetz : *Le yoga tibétain*, traduction française, Paris, 1938. p. 327

در پایه‌آلت تناسلی نر قراریافته است و بصورت نیلوفری است که شش گلبرگ دارد و رنگ آن سرخ نارنجی است. این مرکز مطابق باعنصرآب.

۳ - مرکز سوم موسوم به « مانی پورا » (manipūra) یا شهر « گوهر » است و در ناحیهٔ ناف (lombaire) واقع‌شده است و آن نیلوفر آبی رنگی‌است که ده گلبرگ دارد. این مرکز مطابق با عنصر آتش است.

۴ - مرکز چهارم که موسوم به « اناهاتا » (anāhata) است، در ناحیه‌قلب واقع‌شده است وآن قرارگاه دم حیاتی و جان و روان است. این‌مرکز عرفانی بصورت نیلوفری سرخ است که دوازده گلبرگ طلائی دارد و مطابق با عنصر هواست.

۵ - این‌مرکزمعروف‌به‌مرکز «پاکیزگی»(vis'uddhacakra)است که‌درناحیه گلو (plexus laryngien, pharyngien) قراریافته است وبصورت نیلوفر شانزده گلبرگی است که رنگ سرخ خاکستری دارد. در داخل‌آن فضای آبی رنگی است که تمثیل اثیر (ākās'a) است. این مرکز مطابق با اُم‌العناصر است که همان اثیر است.

۶ - مرکز ششمی معروف به « آجینا » (ājñā) یعنی « حکم » است که بین ابروان (plexus caverneux) واقع‌شده است و آن بصورت نیلوفر سفید رنگی است که دوگلبرگ دارد و مقر نیروی شناخت و خود آگاه و ذهن و حواس است.

۷ - مرکز هفتمی که در بالای سر قرارگرفته است جایگاه و مقر روح است و بصورت نیلوفر هزار برگ است (sahasrācakra) که ورای مراکز دیگر جای گرفته و اساس آگاهی است. گلبرگ‌های این‌نیلوفر ممتاز مطابق با تلفظ بیست گانهٔ پنجاه حرف الفبای سانسکریت است و اگر بیست را ضرب در پنجاه بکنیم،رقم هزار بدست می‌آید.

این‌مراکز عرفانی، خصائص بسیاری دارند که ذکر آنان در اینجا بی‌ضرورت است. بطورکلی هرمرکز بصورت نیلوفری است که در کاسهٔ آن یک تمثیل هندسی بصری (yantra) وجود دارد که مطابق بایکی از عناصرخمسه است و در آن عنصر بخصوص یک تمثیل سمعی یاورد سحرآمیز (mantra) نیز موجود است که حامل

اصوات لطیف است و در آن تمثیل سمعی یک موجود اساطیری با تفاق نیروی خلاقهٔ مؤنث خود (s'akti) قرار گرفته است[۱].

این جزئیات هریک نمودار حقایق مخصوصی است و شیوه‌ای بغایت رمزی دارد. این تمثیل های هندسی، بصری وسمعی وخدایان گونا گونی که در مراکز عرفانی جای می گیرند، اشاره به‌مراتب مختلف آگاهی وطبقات و درجات آفرینش طبق دید جهان شناسی هندو است.

آدمی بعلت بیداری تدریجی این مراکز، به‌عوالم بالاتر آگاهی‌راه می‌یابد. «جایگاه» خدایانی که در این مراکز وجود دارند در سطح عالم کبیر، همان آسمان ششگانه یاشش‌طبقه آسمان است (lokas) که سلسلهٔ مراتب هستی‌را تنظیم می کند. هفتمین آسمان، عالم حقیقت است (satya) و بدینگونه این مراکز هفتگانه باطبقات هفتگانهٔ آسمان کاملاً تطبیق می کنند وعالم صغیر و عالم کبیر دو آئینهٔ تمام‌نمای یکدیگراند.

دیگر اینکه هریک از گلبرگهای این نیلوفرهای مختلف، مطابق با یکی از حروف الفبای سانسکریت است. مرکز اولی، چهار گلبرگ دارد، مرکز دومی، شش گلبرگ، مرکز سومی ده، مرکز چهارمی، دوازده، مرکز پنجمی، شانزده، مرکز ششمی، دو گلبرگ که جمعاً پنجاه گلبرگ می‌شوند وآن مطابق با پنجاه حرف الفبای سانسکریت است. غرض از حروف الفبای سانسکریت اشاره به‌مفهوم رمزی وتمثیلی کلام وحی شده و آسمانی است. نکته دیگر که در اینجا جالب توجه است، معنی تمثیلی رنگ است زیرا هرمرکزچنانکه دیده شد، رنگ بخصوص دارد والوان‌نیز از سوی دیگر معنی مجازی و رمزی دارند.

هنگامی که نیروی نهفته «کوندالنیی» از خواب غفلت بیدار می‌شود، رفته رفته سر برمی‌آورد وحلقه های خود را می گشاید واین‌مراکز را یکی پس از دیگری

---

۱ - M. Eliade : *Le yoga, immortalité et liberté*, pp. 243-246

بیدار می کند و آنان را بترتیب درخود مستحیل می‌سازد. این مراکز براثربرخورد با «کوندالینی» شکوفا می‌شوند و با بیداری و شکفتگی هریک از این چرخ ها، نیروی خاص و مقاماتی چند (siddhi) حاصل می‌شود. و لیکن یوگی که طالب راه آزادی است بدین نیروها کوچکترین توجهی معطوف نمی‌سازد و بمراقبه و تمرکز نیروی معنوی خود همچنان ادامه می‌دهد.

این نیروها علامت آنست که سالک بدرجهٔ بخصوص تکامل رسیده و برآن تسلط یافته است. مرکزششمی جایگاه اصول لطیفی از قبیل خود آگاهی، ذهن، انیت وعقل است و آنرا بدین جهت «حکم» (ājñā) می گویند چون حکم صادره ازمرکز هفتم که روح و آگاهی مطلق است در آنجا تحقق می‌یابد. مرکز ششم مطابق با همان چشم سوم یا چشم آگاهی و شناخت و اشراق (jñāna cakṣus) است که بواسطهٔ آن آدمی به بُعد ابدی و لایتناهی اشیاء آگاهی می‌یابد. در این مرکز آدمی به اوج کمال انسانیت می‌رسد، وی اینک همچون تجلی گاهی است که درآن انوار ایزدی منعکس شده‌اند. مرکز هفتم مرتبهٔ سرور و شادی بی‌پایان و جایگاه آگاهی مطلق و ذات واقعیت (ātman) است. هرآنکس که بدان واقف بگردد از دریای باز پیدائی (samsāra) می گذرد و بعلت طلوع معرفت و فرزانگی، بندهای اسارت را درهم می‌شکند و به‌مقام زنده آزادی می‌رسد.

هفت مرکزآئین تانترا و لطیفه‌های هفتگانه درتصوف

در تصوف اسلامی نیز معتقداتی مشابه به هفت مرکز تانترا یافت می‌شود. دانشمند عالیقدر«هانری کربن[1]»در یکی از رساله های خود اشاره به آئین «انسان روحانی» علاءالدوله سمنانی‌می کند ومطالبی ذکرمی‌نماید که شباهتهائی شگرف بافرضیه هفت مرکز«کوندالینی‌یوگا» دارد.

1- Henry Corbin: « Physiologie de l'homme de lumière dans le soufisme iranien », Extrait de *Ombre et lumière*, Desclée de Brouwer, Paris, p. 240

کربن می نویسد: «میان حوادثی که در دنیای خارجی بوقوع می پیوندد وحوادث باطنی روح، انطباق و تشابهی موجود است، یعنی بین آنچه که سمنانی بدان زمان آفاقی (زمان افقی) می گوید - که زمان طبیعیِ سیرتاریخی است و براثر گردش سیارات تعیین شده است - و زمان انفسی - که زمان روانی و زمان مربوط به قطبی است که برآسمانهای درونی استیلا دارد - هم‌آهنگی موجود است. از این سبب امکان این هست که هر واقعیت خارجی را به نسخهٔ بدل باطنی آن بر گردانیم و اینست درواقع معنی واژهٔ تأویل که تفسیر معنوی است (exégèse spirituelle). این ناحیه (باطنی) همانا هفت عضو لطیف «فیزیولوژی عرفانی» (وجود انسان) است که هریک بواسطهٔ هم‌آهنگی زمان آفاقی وزمان انفسی به تجلی خاص یکی از انبیاء در عالم صغیر انسانی درآمده است[1]». این لطیفه های وجود انسان هفت هستند و بدین قراراند:

۱- لطیفهٔ اول معروف به لطیفهٔ «قالبیه» است که مرتبهٔ پیدایش جسم لطیف است واساس و ساخت آن از دم هستی بخش فلک الافلاك و نفس عالم بوجودآمده و آن بقول «کربن» نمودار جسم بصورت لطیف است، یعنی قالب ابتدائی جسم لطیف و مکتسب است و بهمین جهت آنرا تجلی آدم (ع) در وجود انسانی نام نهاده‌اند.

۲- لطیفهٔ دوم را لطیفهٔ «نفسیه» گویند وآن مقر شهوات ونفس اماره است و مرتبهٔ امتحان و آزمایش است و بهمین دلیل آنرا تجلی نوح (ع) در وجود انسانی نام نهاده‌اند، چه نوح باعصیان و نفس سرکش قوم خود روبرو شد.

۳- لطیفهٔ سوم لطیفهٔ «قلبیه» است که در آن جنین نسل روحانی‌ای که دراین لطیفه همچون گوهری در صدف مکتوم است، صورت می بندد[2]. گوهر اشاره به همان لطیفهٔ آینده است که ذات محمدیه و طفل مولود در قلب عارف است از این سبب آنرا تجلی ابراهیم (ع) در وجودانسانی نام نهاده‌اند. چون دین اسلام همان دین حنیف

۱- *Ibid*.

۲- *Ibid*. p. 241

ابراهیمی است و ابراهیم بنا به سنت اسلامی نه یهودی بود و نه ترسا بلکه حنیف بوده است و مسلمان.

۴ - لطیفهٔ چهارم، لطیفهٔ «سرّیه» است که بقول کربن آستانه آگاهی ممتاز یا آگاهی اولی است (seuil de la surconscience) و این لطیفه مقام گفتگوی باطنی ومناجات سری روح است وآنرا تجلی موسی(ع) در وجودانسانی نام نهاده‌اند.

۵ - لطیفهٔ پنجم، لطیفهٔ «روحیه» است وآن نجابت و شرافت معنوی است و آنرا تجلی داود (ع) در وجود انسانی نام نهاده‌اند.

۶ - لطیفهٔ ششم، لطیفهٔ «خفیّه» است، چه بواسطه این عضولطیف است که الهام فیاض روح‌القدس در وجود عارف متجلی می‌شود. در سلسله مراتب مقامات روحانی، این مقام دست یافتن به‌مرتبهٔ نبوت است و آنرا تجلی عیسی (ع) در وجود انسانی نام نهاده‌اند. بدانگونه که عیسی (ع)، نبیِ ماقبل آخری بود و از ظهور آیندهٔ خاتم‌الانبیاء بشارت داد، بهمانگونه نیز لطیفهٔ خفیّه، مبشر ظهور آخرین لطیفه است که ختم کلیهٔ لطائف دیگر است.

۷ - لطیفهٔ هفتم، لطیفهٔ «حقیّه» است و آن تجلی محمد(ص) در وجود انسانی است و این لطیفه ظاهر سازندهٔ گوهر حقیقت محمدیه است «که در صدف لطیفه ابراهیمی پنهان بود». جنین این حقیقت ممتاز در لطیفه قلبیه تکوین یافت و این جنین از لطیفه ابراهیمی برخاست و به‌نشوونما پرداخت و مراتب لطیفه های سرّیه، روحیه، وخفیّه را طی نمود در لطیفهٔ حقیّه که حقیقت محمدیه است شکفته گردید. بدین صورت تکامل انسان روحانی برسبیل تصاعدی این هفت لطیفه که هریک مطابق با مقام یکی از اولیاء و انبیاء است صورت می‌پذیرد. دیگر اینکه هریک از لطیفه ها مزین به رنگ خاصی است.

رنگهای این لطیفه ها متفاوت است. رنگ جسم لطیف یعنی تجلی آدم تاریک و خاکستری است. رنگ لطیفه نفسیه یعنی تجلی نوح، آبی است، رنگ لطیفه قلبیه یعنی تجلی

ابراهیم سرخ است، رنگ لطیفهٔ سریه یعنی تجلی موسی سفید است ، رنگ لطیفهٔ روحیه یعنی تجلی داود زرد است، رنگ‌لطیفهٔ خفیه (عیسی) نور سیاه است ورنگ لطیفهٔ حقیه یعنی تجلی محمد (ص) زمردین و سبز است و آن رنگ سرالاسرار است.

این هفت لطیفه را می‌توان ازجهتی با هفت مرکز تانترا مقایسه کرد. البته قبل از هرچیز بایستی افزود که فرقی اساسی بین این دو دید هست که بعداً ذکر خواهد شد. در هردوصورت کوشش شده است که هم‌آهنگی و تشابه عالم صغیر و عالم کبیروطبقه‌بندی‌آنان را بهم‌مرتبط سازند. سمنانی‌انعکاس زمان‌آفاقی رادر زمان انفسی می‌یابد وتانترا هفت‌طبقه آسمان خدایان را باهفت مرکز عالم صغیر تطبیق می‌دهد. از طرف دیگر غرض در هردو آئین ، بیداری و تکامل تدریجی انسان است. ازآدم (ع) تا حضرت محمد (ص) وجود انسان رو به تکامل صعودی است و هرکس به‌لطیفه حقیه راه می‌یابد در واقع به مقام انسان کامل که مختصر کتاب آفرینش است نائل می‌آید.

یوگی نیز بابیداری مرکزهفتمی که چرخ و نیلوفرهزارگلبرگ است‌به‌همان مقام شکفتگی حقیقت باطن که آتمان است و آگاهی آگاهیها وسرالاسرار است ممتاز می‌گردد.

مبحث رنگ در هردو آئین‌نقش بسزائی دارد و معنی مجازی الوان و تأویل آنان مسألهٔ مفصلی است که ذکر آن در این مختصر نمی‌گنجد.

در هردو آئین کوشش شده است که کلیهٔ امکانات «عالم صغیر» که آئینه تمام نمای عالم کبیر است تحقق بیابد. درفرضیهٔ سمنانی انسان مقامات اولیاء و انبیاء را بر سبیل تصاعدی می‌پیماید و در لطیفهٔ حقیه به اوج کمال معنوی خود می‌رسد و شکی نیست که بسان آئین «تانترا» در هر مرتبهٔ این سیروسلوك باطنی ، سالك کرامات و مقاماتی چند بدست می‌آورد. ولی هدف واحدهردو آئین، تحقق بخشیدن به مقام انسان کامل دراسلام و مقام زنده آزادی در دین هندو است.

اینک که به‌مقام مقایسه برخاستیم بایستی گفت که افق دید و روش این دو آئین کاملاً متفاوت است. اول اینکه آئین «تانترا» مراکز را بنحوی از انحاء در نقاط مختلف ستون فقرات قرار داده است، در حالیکه لطیفه‌های سمنانی مقاماتی هستند صرفاً معنوی وبا تشریح جسمانی انسان حتی شباهت ظاهری ندارند. «تانترا» پنج مرکز اولی را مطابق با عناصر پنجگانه می‌داند و این مراکز را از لحاظ جهان شناسی و سلسلهٔ مراتب پیدایش آنان مورد بررسی قرار می‌دهد، حال آنکه لطیفه‌های سمنانی مقامات معنوی اولیاء وانبیاء است و بیشترمربوط به‌آن امری است که «تانترا» بدان «کرامات» یا نیروی معجزه آسا می گوید (siddhi).

در آئین «تانترا» مانند فرضیهٔ سمنانی هریک از مراکز قرارگاه و مقام یکی ازخدایان است. چون «برهما»، «ویشنو» «رودرا» و غیره ولی‌خدایان هندی قابل مقایسه بااولیاء و انبیاء سنت اسلامی نیستند. خدایان هندی را می‌توان از «لحاظی» با اسماء و صفات ذات باری مقایسه کرد. در فرضیه سمنانی تولد و تکامل عرفانی هرلطیفه، مطابق بادورهٔ ولایت و نبوت است وآخرین لطیفه مطابق بامقام محمدیه است که خاتم‌الانبیاء است.

در «تانترا» و اصولاً در دین هندو مفهومی مترادف باولایت و رسالت و نبوت نداریم، راست‌است که درآغاز هردورهٔ جهانی، قانونگذار الهی «مانو» شریعت وداها را وضع می کند، ولی اصولاً مبحث ظهور حق در محسوسات، در آئین هند.و بصورت «نزول» (avatāra) تحقق می‌یابد و فرق اساسی بین «اواتارای» هندی واولیاء وانبیاء سنت اسلامی اینست که اولیاء وانبیاء نزدیکان ومقربین خداوندانند، درحالیکه «اواتارای» هندی، نزول خود حق است در محسوسات و عالم کون و فساد. روش«تانترا» چنانکه دیده شد جهان شناسی است ومبنی برطبقه‌بندی مقولات هستی است که مربوط به فلسفه «وی شیشیکا» و «سانکهیا» می‌شود، درحالیکه روش سمنانی مبتنی بردائرهٔ ولایت و رسالت و نبوت وتکامل تدریجی آنان است.

در خاتمه می‌توان گفت که علیرغم تفاوتهای اساسی که از لحاظ سنت دینی و فلسفی بین این دو آئین دیده می‌شود ، رئوس مطالب و اصول کلی در هر دو صورت یکی است و آن هم آهنگ ساختن عالم و انسان و تطبیق این دو واحد هم‌بسته‌است و درهردو صورت هدف ممتاز ومقصد غائی رسیدن به‌مقام‌انسان کامل یا مقام زنده آزادی است .

فصل پانزدهم
اصالت صوت یا «پورو امی مانسا»

کلیات

واژهٔ « می‌مانسا » بمعنی تحقیق وتعمق و ژرف اندیشیدن است. این لفظ در سراسر ادبیات مقدس هندوان یافت می‌شود. مراد از آن توجه خاص واهتمام مورچه واری است که از دیرگاه، برهمنان برای تفسیر و تعبیر الفاظ و واژه‌های ودائی و تأویل مراسم عبادی مصروف داشته‌اند.

«می‌مانسا» بطور عمومی دوهدف داشته است وبرحسب آنکه متوجه وظائف وتکالیف شرعی(dharma) بوده ، ویا به‌غور و بررسی در ماهیت برهمن می‌پرداخته است ، بترتیب به «پوروامی‌مانسا» (pūrva) یا می‌مانسای اولی و « اوتارامی‌مانسا» (uttara mīmāmsā) یامی‌مانسای بعدی - که دیده‌به‌معرفت برهمن لایتناهی‌می گشوده - معروف بوده است.

وجه مشابهت این دو « دارشانا » دراینست که هردو از منشأ فیاض‌ادبیات مقدس ودائی سرچشمه گرفته‌اند ، و در رویه ونحوهٔ‌تتبع خود، هم بایکدیگرمتضاداند، یعنی موضوع های آنها متفاوت است، و هم از لحاظی یکدیگر را تکمیل‌می کنند و نسبت‌این دوبیک‌دیگر،نسبت‌آثار «براهماناها » (brāhmana) است به«اوپانیشادها» یعنی نسبت طریق مراسم عبادی وکردار است به راه معرفت و اشراق. مراد از می‌مانسای اولی و دومی ، اشاره به‌تقدم زمانی نیست بلکه این تقدم منطقی است بدینمعنی که موضوع تحقیق « پوروامی‌مانسا » آئین نیایش است ، در حالیکه «اوتارامی‌مانسا »که به« ودانتا » (vedānta) نیز معروف است جنبه لایتناهی وبعد تنزیهی‌آئین‌آتمان را مورد استقصاء قرار می‌دهد و موضوع آن از « پوروامی‌مانسا »

بلندتر و رفیع‌تر است و بهمین علت آنرا می‌مانسای بعدی و بالاتر می‌دانند.

در دورهٔ «برهمنی» آئین نیایش باوج قدرت خود رسیده بود. انجام دادن جزئیات ودقایق مراسم‌عبادی منوط به‌تفسیرصحیح آثارمقدس‌ودائی بود. مجموعه‌های ودائی و «براهماناها» در آن زمان هنوز بصورت نظام یافته‌ای درنیامده بودند و چه‌بسا مطالب «براهماناها» تاریک و گسیخته وحتی‌لا ینحل جلوه می کرد و درک ظرافتها و نکته سنجیهای‌آن بدون کمک یک سنت شفاهی مستمر و پیوسته، امکان ناپذیر بود.

هنگامی که مکاتب گوناگون ودائی (s'ākha) تشکیل یافتند، کتب آسمانی که برسبیل سنتی‌لا ینقطع از سینه به‌سینه منتقل می‌شدند، سندیتی تزلزل ناپذیریافته بودند. مواردی که انجام دادن پاره‌ای از مراسم عبادی در آن شک و شبهه ایجاد می کرد، طی قرون متمادی بتدریج حل و فصل گردیده بود و راه حل‌های آنان بصورت پراکنده‌ای در آثار مختلف منعکس بود. رفته رفته قواعدی (nyāya) جهت تفسیر کتب مقدس وضع گردید و بتدریج مراسم پراکندهٔ عبادی، که گاهی نیز با یکدیگر متضاد و متباین بودند، صورت دستوری یافتند خاصه اینکه پس از پیدایش کیش بودائی سنت هندو که شالودهٔ هستی و بقای خویش را متزلزل می‌یافت، ناگزیرمعلومات‌پراکنده‌ای راکه مکاتب مختلف ودائی‌ظاهرساخته‌بودند، گردآورد و در بارهٔ مطالب عمدهٔ‌آنان تجدیدنظری کرد وتا آنجائی که میسربود به‌اصلاح آنان پرداخت وسرانجام «جیمینی» (Jaimini) مبانی علم تفسیرودائی را در قالب یک سلسله قواعد بسیارکوتاه (sūtra) ریخت بدانان نظام بخشید.

در بارهٔ نحوه‌ای که «می‌مانسا» مراسم کهن ودائی را تعبیر و تفسیرمی کند محقق معاصر هندی «هی‌رایانا» می گوید: «نباید پنداشت که «می‌مانسا» مراسم عبادی راعین‌آنچه که در رساله‌های «براهماناها» تعلیم می‌شده است تعبیرمی کند. تاریخ پیدایش «می‌مانسا» از دورهٔ «براهماناها» متأخرتر است. بهمین سبب

می‌مانسا در عین حال معرف رشد و انحطاط مفهوم مراسم عبادی است. «می‌مانسا» در واقع مراسم را ازنو تفسیر می کند و بدینسان اساس مراسم کهن را تغییر می‌دهد. آئین می‌مانسائی که باآن برخورد می کنیم نمودار یک تغییر عمده‌ایست و آن کاهش اهمیت مراسم‌عبادی است که حال تحت‌الشعاع مبحث رستگاری (mokṣa) قرار گرفته است [1]».

در واقع تغییر این مرکز ثقل از نتیجهٔ مراسم عبادی ـ که اصولاً شامل حشر مردگان در نشأت دیگر و پاداش و کیفر اعمال نیک و بد و دست یافتن به‌بهشت (svarga) بوده است ـ به‌مفهوم نجات و آزادی و رستگاری، موجب گردید که این آئین تغییر عمده‌ای بیابد و از صورت پیشین خود که از لحاظی علم فقه و شرایع و رعایت مراسم جزمی بود، منحرف بگردد و بشکل مکتب فلسفی درآید. وانگهی مروجین این مکتب به شیوهٔ تحقیقی و فلسفی مکاتب دیگری که در حین تکوین بودند، اقتداء کردند و بر آن شدند که «می‌مانسا» را از صورت فقهی دربیاورند و بدان جامهٔ فلسفی بپوشانند.

به‌نظر «هی‌رایانا» گروهی از عناصری را که در جنبهٔ فلسفی این آئین نفوذ و رسوخ کرده‌اند، نه می‌توان به منابع ودائی منسوب ساخت و نه به فلسفهٔ اشراق اوپانیشادها نسبت داد، بلکه این عناصر بیشتر از مکتب استدلالی و طبیعیات «نیایا ـ وی‌شیشیکا» سرچشمه می گیرند. «هی‌رایانا» معتقد است که هدف «براهماناها» همواره این بوده است که خویش را در ورای مبحث پرستش طبیعت چنانکه در سرودهای ودا متداول بوده، ارتقاء بدهد وروش می‌مانسای تکامل یافته این بوده است که خود را در ورای آئین نیایشی که «براهماناها» تعلیم می‌دادند و بعدها در سوتراهای «جیمینی» نظام یافتند، قرار بدهد، اما این اوج بسوی آئین صرفاً نظری در هیچیک از مراحل کامل نبوده است، بنحوی که می‌مانسای

۱ - M. Hirayanna : *Outlines of Indian Philosophy*, London, 1958, p. 299

فعلی طرفه معجونی است ازعقایدعقلانی ومباحث جزمی ومفاهیم طبیعی وما بعدالطبیعی و نظرات متشرع و غیر متشرع[1].

هدف اصلی «می‌مانسا» معاینه و مطالعه سرودهای ودائی (mantra) وتفاسیر آنان (brāhmana) است که تاروپود مراسم عبادی را تشکیل می دهند. «می‌مانسا» باتعمق دراین‌مطالب قواعدی چند ابداع می کند و درصورت بروز نکته‌ای مشکوک و مجهول ، نحوهٔ تأویل و تعبیر آنرا وضع می‌نماید و روشی درست وصحیح برای حل و فصل مسائل متداول می‌سازد.

درحین‌تفسیراین مراسم که شامل کلیه شئون « ودا » یعنی احکام دستوری (viddhi) و منهیات (niṣedha) و سرودهای مقدس (mantra) و متون تشریحی (arthavāda) و اسامی خاص (nāmadheya) بوده است. « می‌مانسا » روش خاص استدلالی وضع کرد که خط مشی ، الگو ، و نمونه الهام برای کلیهٔ مکاتب فلسفی دیگر گردید.

طبق این روش ، هر بحث و تفسیر پنج مرحله دارد : در مرحلهٔ اول مسألهٔ مورد بحث یا موضوع (viṣaya) را طرح می کنیم. در مرحلهٔ دوم، شبهه و شکی در رد آن ایجاد می کنیم (samsʼaya) . در مرحلهٔ سوم ، عقیده‌هائی متضاد با موضوع اولی ابراز می کنیم (pūrvapakṣa). در مرحلهٔ چهارم عقیده قطعی - (uttara - pakṣa - siddhānta) خودرانسبت بمرحلهٔ سوم‌اظهار می‌داریم. در مرحلهٔ پنجم نتیجهٔ حاصله را درمباحثات دیگر بکار می‌بندیم (samgati) .

اهمیت بسزای می‌مانسا در تاریخ فلسفه هند در این‌است که می‌مانسا روش و مشرب خاص تحقیقی راکه می‌توانست اساس و پایهٔ هرگونه تحقیق علمی باشد وضع کرده است. دیگر اینکه می‌مانسا همواره می کوشد که به تفسیر الفاظ بپردازد و در پس عبارات ، به نیت و مفهوم اصلی آن پی ببرد ومسألهٔ مهم ارتباط لفظ و

---

۱ - *Ibid*.

معنی را بنحوی از انحاء روشن بسازد. بدین ترتیب در ایجاد علم فقه‌اللغه و «علم معنی» (sémantique) نقش مهمی داشته است و ازجهتی می‌توان گفت که می‌مانسا مکمل علم دستور زبان (vyākaraṇa) است که فقط به‌جنبهٔ صوری الفاظ می‌پردازد. این دو کیفیت که یکی مبنی بر شیوهٔ تحقیقی و روش استدلالی تشریح مسائل، و دیگری مبتنی برعلم فقه‌اللغه و ارتباط کلام و اندیشه و لفظ و معنی است، یکی‌از ارزنده‌ترین خدمات این آئین به‌جامعهٔ فلسفی هند بشمار است.

واما دربارهٔ مندرجات ومحتویات می‌مانسا باید گفت که قسمت عمدهٔ‌عقایدی که در این‌مکتب ابراز شده، ارتباط چندانی با فلسفه و علوم نظری ندارد و بیشتر مربوط است به احکام دستوری (viddhi - codanā) که بموجب آن تکالیف شرعی (dharma) انجام می‌پذیرد. «می‌مانسا» که پیوسته می‌کوشید از ارزش بالنفسه و اعتبار مطلق و ابدی «وداها» در قبال نظرات فلسفی دیگر، دفاع بکند، و وحی منزل ودائی را چشمهٔ فیاض هرگونهٔ معرفت و دانش بداند، ناگزیر بمرور زمان، جنبهٔ فلسفی بخود گرفت، وسرانجام، چنانکه دیده شد، بصورت دیدگاه فلسفی درآمد.

«می‌مانسا» ابتدا توجه‌خود را به‌مراسم عبادی و اعتقادات جزمی آثارمقدس و مبحث تأویل و تعبیر واژه‌های ودائی معطوف ساخت. زیرا سندیت آسمانی وداها شالودهٔ نظری این مکتب بود و این‌آئین می‌خواست بیش از هرچیز ثابت بکند که ودا واقعیتی است مستقل و متکی بخود و از ازل بوده و تا ابد خواهد بود و هیچ مخلوقی در تألیف و تکوین آن دخالت نداشته است، بلکه منشأ و مبدأ آن ورای انسانی (apaureṣya) است و بهمین علت بین مآخذ شناختی که «می‌مانسا» قبول داشت یعنی ادراك، استنتاج، قیاس، ملازمت، ادراكِ عدم مدرَك، و علم لفظی (s'abda) فقط آخرین آنها را (علم لفظی) که مربوط به «وحی منزل» عبارات ودائی بود شایسته‌آن دانست که به کنه شریعت و وظائف شرعی(dharma) پی‌برد و بهمین سبب آنرا مافوق وسائل دیگر شناخت پنداشت.

مبحث ابدی بودن وداها در«می‌مانسا» براساس این سه قضیه نهاده شده است:

۱ - لفظ یا صوت ابدی است. صوت در همه‌جا و در هر زمان بالقوه موجود و حاضر است و هنگامی که آنرا تلفظ می کنیم صوت نوی نمی‌آفرینیم ، بلکه صوت موجودرا از قوه به‌فعل درمی‌آوریم. یعنی اصوات بالقوه چون مُثُل افلاطونی همیشه موجوداند.

۲ - دوم اینکه بین لفظ و معنی آن ، یا بین اسم و موسوم ، ارتباط مرموزی هست که از ابد بوده و خواهد بود. قراردادهای انسانی حاکم برروابطِ الفاظ و معانی نیستند ، بلکه کلمات بمثابه ذواتی هستند و از هیچ مبدئی پیدا نشده‌اند. الفاظ به شخص معین یا شیئی مخصوص اطلاق نمی گردندبلکه‌آنان ، بوجود آورندهٔ انواع (jāti) هستند و نه اشخاص.

مفهوم ابدی‌بودن ودامنجربه‌مبحث‌اعتباربالنفسه شناخت(svatah prāmānya) گردید. علت اینکه پیروان این‌آئین به‌این مبحث تکیه می کردند ، این بوده است که اگر معرفت، بالنفسه معتبرنبود، شناختی که از ودا مستفادمی گردد قابل‌اعتماد نمی‌بود وهیچ ارزشی نمی‌داشت. دیگر اینکه اگر شناختهای ما اعتباری بالذات نداشتند چگونه می‌توانستیم به‌معلومات اکتفاء بکنیم وآنها را معتبر بپنداریم. اگر نیز شناختی در مراحلِ بعدی تجربه باطل می‌شود مع‌الوصف معرفت پیشین ازلحاظ اینکه شناخت معتبری بوده است بالنفسه ، از درجهٔ اعتبار ساقط نمی گردد.

«می‌مانسا» بسان مکتب « وی شیشیکا » مبحث تکثرارواح ومقولات ششگانه وقانون کارما را چون واقعیتهای انکارناپذیر پذیرفت. برطبق نظراین مکتب انجام‌دادن تکالیف ودائی ایجاد نیروی لطیفی می کند که قبلاً وجود نداشته (apūrva) است و این نیرو موجب اجر و پاداش دنیوی و اخروی است. مکافات و پاداش کردار براساس‌قانون جهانی که‌در ذات خود «ودا» مستتراست صورت می‌پذیرد و می‌مانسا از پذیرفتن پروردگار و کردگارعالم امتناع ورزیده است. مبحث آزادی و رستگاری

در می‌مانسای قدیمی عنوان نشده بود ولی چنانکه دیده [illegible] این مفهوم بتدریج نضج گرفت و قوام یافت و حتی جایگزین اجر و ثواب اخروی‌ای شد که صرفاً از انجام دادن مراسم عبادی ناشی می‌شد. اخلاقیات این مکتب همان انجام دادن و اجرای تکالیف و وظائف شرعی است.

می‌مانسا بدو مکتب بزرگ تقسیم شد که یکی مکتب «پرابهاکارا» (Prabhākara) است بنام حکیمی که درقرن هفتم میلادی می‌زیسته است و دیگری مکتب «کوماریلا» (Kumārila) است منسوب به حکیم دیگری که در قرن هشتم میلادی زندگی می‌کرده است. بین این دو مکتب اختلافات جزئی وجود دارد.

سنت هندو به «پرابهاکارا» عنوان مرشد بزرگ (Guru) را بخشیده و به «کوماریلا» عنوان علامه (Bhaṭṭa) را داده است. این دو حکیم بزرگ، «می‌مانسا» را به اوج تکاملش رساندند و آنرا به‌مقام دیدگاه فلسفی ارتقاء دادند. از این رهگذر «می‌مانسا» وارد مجرای نوی می‌شد که در آن مسائل مورد بحث فقط از دریچهٔ ارتباط آنان بامراسم‌عبادی موردبررسی قرار نمی‌گرفت. «می‌مانسا» یکی ازمهمترین مباحث فلسفهٔ هندی را که مبحث شناخت است در مرکز توجه خود قرار داد و واقعیتهای جهان را به‌مصداق مکتب «نیایا ـ وی شیشیکا» به مقولاتی چند بخش کرد و بتدریج مسألهٔ نجات وآزادی را مطرح ساخت و رستگاری را در تجرد روح و جدائی آن از پلیدیهای جسم و حواس و ذهن یافت و سعی کرد که آدمی را از گردونه بازپیدائی رهائی بخشدواورابه مقام زنده آزادی برساند.

آثار مکتب می‌مانسا

یکی ازمآخذ اصلی «می‌مانسا» رسالهٔ «می‌مانساسوترا» (mīmāṃsā sūtra) است که به «جیمینی» (Jaimini) منسوب است. تاریخ نگارش این اثر بسان سایر رساله های مکاتب فلسفی‌هند بدرستی تعیین‌نشده است. به‌نظر «یاکبی» (Jacobi)[1]

1 - نقل از H. de Glasenapp : *op. cit*, p. 117

این رساله درسدهٔ دوم و سوم پیش از میلاد تحریر شده است. احتمال دارد این سوتراها از سایر سوتراها قدیمی‌تر باشد. به نظر « هی‌رایانا » تاریخ نگارش آن می‌بایستی در قرن دوم میلادی بوده باشد[۱].

درآثار کهن هندو چون کتاب « دارماسوترا » (dharma sūtra) و رسالهٔ دستور زبان « ماهاباشیا » (mahābhāṣya) که به « پاتانجالی » (۱۵۰ سال پیش‌ازمیلاد) منسوب است به‌این‌سوتراها اشاره شده. تعداد این سوتراها به‌رقم‌دوهزاروهفت‌صد می‌رسد و به دوازده فصل بزرگ (adhyāya) تقسیم شده است. و هر فصل بزرگ به‌فصول کوچکتری که به «پادا» (pāda) معروف است بخش شده. تعداد این‌فصول چهار است و هریک، یک یا چند موضوع (adhikaraṇa) را موردبحث قرار می‌دهد. با اینکه این اثر مبسوط و مفصل‌تر از رسالهٔ « براهماسوتراست » (brahmasūtra) معذلک از لحاظ تقسیم‌بندی و نظم مندرجات با آن قابل مقایسه است. و این‌تشابه صوری به‌نظر« رنو » فرضیه‌ای را که بموجب آن امکان این‌بوده که تألیف و تدوین این دو اثر مهم مقارن یکدیگر بوده باشد تأیید می‌کند[۲].

در بارهٔ شخصیت نگارندهٔ این اثریعنی « جیمینی » اطلاعات زیادی در دست نیست وبایستی اورا بسان نگارندگان سوتراهای دیگر،شخصیت افسانه‌ای پنداشت و یا، اسم او را، نامی قراردادی دانست که معرف نحوهٔ تفکر خاصی بوده است. این رساله مانند سوتراهای مکاتب فلسفی دیگر بدون کمک تعلیقات و تفاسیری که در بارهٔ آن انشاء شده نامفهوم است و نخستین تفسیری که بر آن نوشته شد رساله « شابارابا‌شیا » (s'abarabhāṣya) اثر « شابارا » (S'abara) است که گویا در قرن چهارم میلادی نگارش یافته است.

« شابارا » خود اشاره به‌تفسیر کهنتری می کند که گویا اثر حکیمی موسوم

---

۱ - M. Hirayanna : *op. cit*, p. 301

۲ - Louis Renou : La Mīmāṃsā, *L'Inde classique*, Paris, 1953, vol II, p. 9

به « اوپاوارشا » (Upavarṣa) بوده است، ولی این تفسیر اخیر متأسفانه مفقود شده.
« شابارا » در تفسیر خود به مشاجرات ضد بودائی پرداخت که از آن پس بصورت
سنتی درآمد و سایر مفسران بدان اقتداء کردند.

ولی بدون تردید باظهور « پرابهاکارا » و « کوماریلا » مکتب « می‌مانسا »
جنبهٔ نظری و استدلالی یافت. آثار « برابهاکارا » یا مرشد بزرگ (Guru) عبارت
است از دو تفسیری که وی بر رسالهٔ «شابارا» (s'abarabhāṣya) انشاء کرده است که
یکی به « بریهاتی » (brhatī) و دیگری به « لاگوی » (laghvī) معروف است.
« کوماریلا » (Bhaṭṭa) در جنوب هند می‌زیسته است، وی کلیهٔ مبانی سوتراها و
اثر « شابارا » را در سه رساله بزرگ تفسیر کرد. این سه تفسیر بزرگ عبارتند از:
«شلوکاوارتیکا» (s'lokavārttika) و « تانتراوارتیکا» (tantravārttika) و «توپتی‌کا»
(ṭupṭīkā).

حکیم دیگر«می‌مانسا»موسوم به«پارتاشاراتی میشرا» (Pārthas'ārathi Mis'ra)
(قرن نهم میلادی) تفسیری بر « شلوکاوارتیکا » نگاشت که به « نیایاراتنامالا »
(nyāyaratnamālā) معروف است. رسالهٔ دیگراین حکیم موسوم به « شاسترادیپی‌کا»
(s'astradīpikā) است. حکیم دیگری (قرن نهم) رساله‌ای انشاء کرد که به«ویدی‌ویوکا»
(vidhiviveka) معروف است. حکیم عالیقدر «واچاسپاتی میشرا» (Vācaspati Mis'ra)
که نام او در فصل سانکهیا و یوگا مذکور شد و وی بدون تردید یکی از مفاخر
فلسفهٔ هندو است و در بارهٔ بیشتر مکاتب نظری هندو آثاری از خود ظاهر ساخته
است، تفسیری بر « ویدی ویوکا » نگاشت که به « نیایاکانی‌کا » (nyāyakanikā)
معروف است.

آثار این مکتب بسیار است و پیروان این دیدگاه فلسفی تا قرن هفتم میلادی
آثاری در این زمینه نگاشته‌اند.

«کاندادوا» (Khāndadeva) (قرن هفدهم) رساله‌ای موسوم به«باتادیپی‌کا»

(bhaṭṭadīpikā) نوشت. در پایان می‌توان از رسالهٔ «لانگاکشی باسکارا» (Langākṣi Bhāskara) که خلاصه‌ای از اصطلاحات فنی «می‌مانسا» است وبه «ارتاسامگراها» (arthasa*m*graha) معروف است و نیز رساله «جیمینیا نیایالاویستارا» (jaimīnīyanyāyalāvistara) (قرن چهاردهم) اثر «ماداوا» (Mādhva) و رسالهٔ «می‌مانسا نیایاپراکاشا» (mīmā*m*sanyāyaprakās'a) (قرن هفدهم میلادی) اثر «آپادوا» (Āpadeva) نام برد.

مبانی آئین می‌مانسا

تعریف دارما - هدف اصلی «می‌مانسا» تفسیر وظیفه و تکلیف شرعی یعنی «دارما» (dharma) است. در بند اول فصل نخست، «می‌مانساسوترا» می گوید: «حال تحقیق (jijñāsā) در بارهٔ «دارما» (dharma) آغاز می گردد [۱]». سپس می‌افزاید: «وظیفهٔ شرعی آن امری است که مبتنی برحکم یا دستور ودائی بوده (codanālakṣa*n*a) و آدمی را بسوی مطلوب (artha) راهبر باشد [۲]».

پس حال که هدف، دارما یا وظیفهٔ شرعی است باید در ابتدای امر دانست که «دارما» چیست و بچه وسیله‌ای می‌توان آنرا شناخت؟ برای بیان این مطلب می‌توان به‌روش پنجگانه استدلالی‌ای که «می‌مانسا» بانی‌آنست، توسل جست و گفت درمرحلهٔ‌اول مسأله‌ای (viṣaya) که‌باید طرح بشود، تعریف «دارما» وشناختن مأخذ معرفتی است که بواسطهٔ آن می‌توان به «دارما» پی‌برد.

مرحلهٔ دوم شک و شبهه (sa*m*s'aya) است. آیا براستی می‌توان «دارما» را شناخت و به کیفیات آن آگاه شد.

---

۱ - *M. S.* I, 1, 1

athāto dharmajijñāsā

۲ - *M. S.* I, 1, 2

codanālakṣa*n*o' rtho dharmah

مرحلهٔ سوم اعتراض و ابراز عقیده متضاد است. « دارما » چون به حس درنمی‌آید تعریف ناپذیر است و بهیچ وسیله‌ای نمی‌توان آنرا شناخت.

مرحلهٔ چهارم این روش استدلالی، ابراز عقیده قطعی است و آن عبارت ازاین است که بگوئیم با اینکه دارما در ورای قلمرو حواس ماقرار یافته باوصف این می‌توان هم آنرا تعریف کرد و هم آنرا شناخت.

مرحلهٔ پنجم که نتیجه حاصله است در مباحث بعدی بکار می‌رود.

« دارما » درمتن سوتراها فقط ثواب و عقاب اخروی نیست بلکه مفهوم آن کلی و عمده‌تر است و مراد از آن وظیفهٔ شرعی یا « آنچه باید انجام داد » است. اگر « دارما » را چنین تعریف بکنیم پاسخ سؤال دوم را نیز که عبارت بود: بچه وسیله‌ای می‌توان دارما را شناخت، داده‌ایم و به این نتیجه رسیده‌ایم که احکام دستوری « وداها » (codanā) یگانه وسیلهٔ شناخت وظیفهٔ شرعی است و شناخت درست « دارما » فقط از ودا مستفاد می‌شود. این نکته اخیر گویای این است که « ودا » یگانه مأخذ معتبرِ شناخت دارما است. ازاین ملاحظات سه مطلب حاصل می‌شود: ۱- « دارما » مبتنی برحکم و دستور ودائی است وآن ما را بسوی وصول به مطلوب راهبر است. ۲- ودا، یگانه مأخذ شناخت دارما است. ۳- ودا، یگانه مأخذ معتبر شناخت است[1].

حال نتیجهٔ حاصله از مباحثات پیشین (saṃgati) مبنی براینکه آیا « ودا »، یگانه مأخذ معتبر شناخت دارما است یا نه؟ و آیا ضروری است که از مآخذ دیگر شناخت که ادراك وقیاس و ملازمت و ادراكِ عدم مدرَك (abhāva) باشد، استمداد بطلبیم، مرحلهٔ اول بحث مارا تشکیل می‌دهد. پس مرحلهٔ اول و موضوع بحث آن، مبحث اعتبار ادراك حس و سایر مآخذ شناخت است.

۱- Ganganatha Jha : *Pūrva Mīmāmsā in its Sources*, Benares, 1942, p. 173

مرحلهٔ دوم شک و شبهه است و آن اینست که از خود بپرسیم آیا معرفت دارما فقط از طریق « ودا » میسراست و بس ویا وسائل دیگر شناخت نیز نقشی در فراگرفتن آن دارند؟

مرحلهٔ سوم ابراز عقیده متضاد و اعتراض (pūrvapakṣa) است ، یعنی اینکه بگوئیم ادراك و سایر وسائل شناخت نیز موجب شناسائی دارما میشوند.

مرحلهٔ چهارم یعنی عقیده قطعی است (uttara - pakṣa - siddhānta) وآن اینست که ادراك هنگامی معتبرتواند شد که معلوم و محسوسی در مقابل عالم و یا حسی قرارگیرد و « دارما » با اینکه موضوع شناخت می‌تواند بود ولی ادراك از فهم آن قاصر است و چون در قلمرو ادراك حسی قرار نمی‌یابد از این سبب ، مآخذ دیگر شناخت چون قیاس واستنتاج وملازمت که مآخذ اصلی معلوماتِ منتج از آنان ، همان حس است ، از درك « دارما » عاجزاند و بالنتیجه « دارما » را بوسیلهٔ ادراك و استنتاج و قیاس و ملازمت نتوان شناخت.

نتیجهٔ حاصله از بحث بالا این بود که ادراك و استنتاج و قیاس و ملازمت ، وسائل شناخت «دارما» نیستند. حال باید دید مآخذ شناخت « دارما» کدام است.

۱ - موضوع (viṣaya) : بین پنج مأخذ مهم شناخت ، چهارتای اولی یعنی ادراك و استنتاج و قیاس و ملازمت رد شدند و در بارهٔ مأخذ پنجم یعنی علم لفظی مقرر شد که « دارما » را فقط بوسیلهٔ علم لفظی (احکام ودائی) می‌توان شناخت. بدین ترتیب موضوع این بحث اعتبار احکام ودائی است.

۲ - شک و شبهه : آیا احکام ودائی ، مأخذ معتبری برای شناخت «دارما» است؟

۳ - اعتراض و عقیدهٔ متضاد : احکام ودائی متشکل از الفاظ و کلمات‌اند و لفظ و کلمه برای شناخت « دارما » معتبر نیست چه ارتباط لفظ و معنی قراردادی است واین قرارداد ناشی از استعمال روزمره و عامیانه الفاظ است، درحالیکه مفهوم

« دارما » در چنین قراردادهای اعتباری نمی گنجد. بدین سبب ، کلمه ، وسیله‌ای برای شناخت « دارما » نمی‌تواند شد و چون احکام ودائی مرکب از الفاظ هستند پس احکام ودائی نیز از درجهٔ اعتبار ساقط‌اند.

۴ - نظر قطعی : نیروی ذاتی کلمه مبنی بر قرارداد نیست زیرا ارتباط لفظ و معنی ذاتی وابدی است وآغاز و پایان نداردواحکام ودائی نیز که از الفاظ تشکیل یافته‌اند بهمانسان تزلزل ناپذیر و معتبراند و خطا و شبهه را بدان راه نیست. این بود باختصار و ایجاز روش استدلالی پنجگانهٔ « می‌مانسا » و مبحث « دارما ».

مبحث ابدی بودن ودا وارتباط لفظ و معنی

مبحث‌ابدی بودن«ودا» مستلزم‌آنست که به‌اصالت صوت(s'abda - pūrvatva) و بعد لایتناهی آن اعتقاد داشته باشیم ، چه عبارات و جملات ودائی متشکل از کلمات‌اند و کلمه یعنی صوت. اینک ارتباط صوت (کلمه) و معنی چیست ؟ « پارتاشاراتی میشرا » (Pārthas'ārathi Mis'ra) در رسالهٔ « شاستراديپی کا » (sastradīpika)[1] در باره علم لفظی می گوید : « علم لفظی هم می‌تواند از مأخذ انسانی سرچشمه گرفته باشد ، و هم از مأخذ فوق انسانی. مأخذ انسانی همان شهادت شخصی معتبر است ومأخذ فوق انسانی دستور وحکم ودائی است. هردوی اینها مآخذ معتبر شناخت‌اند ولی اولی درصورتی معتبر است که گویندهٔ آن شخص معتمدی باشد، درحالیکه دوی بالنفسه معتبراست و بهمین علت وداها ابدی‌هستند یعنی کلماتی که آنان را تشکیل می‌دهند نیز ابدی‌اند ».

در بارهٔ ارتباط لفظ و معنی « می‌مانساسوترا » می گوید : ارتباط لفظ و معنی ابدی است (autpattikastu s'abdasyārthena sambandhah)[2]. این ارتباط از سوی دیگرذاتی است ونه‌ساختگی وقراردادی، به‌جهت‌اینکه صوت ومفهومش آن یا کلمه و معنی‌اش بطور مستقیم و در آن واحد ادراك می گردند و شناخته می‌شوند.

---

۱ - *S'astradīpika*, Baroda, 1940, p. 99

۲ - *M. S.* I, 1, 5

به‌نظر «می‌مانسا» ، کلیهٔ اصواتی که شنیده می‌شوند بصورت «حروف صوتی» (varna) ظاهر می‌شوند و فقط این حروف یا واحدهای صوتی چون « گا » ـ « دا » ـ « ما »[۱] است که به شنوائی درمی‌آیند. پس اصوات چون حروف صوتیِ مشخص جلوه می کنند و چون اصوات ناموزون نا مفهوم (dvani) مانند صدای کلاغ وغیره. بنابراین ، در ادراك هر لفظ و کلمه‌ای ، تعداد ادرا کات سمعی ما مساوی باتعداد حروف صوتی‌ایست که در آن کلمه موجود است. ادرا کات پی‌درپی‌ای که از حروف صوتی مستفاد می گردند آنچنان سریع است که ما می‌پنداریم کلمهٔ واحدی شنیده‌ایم. ادراك هرواحد صوتی ، بمحض ظهور، ناپدید می‌شود ولی تأثری ازخود باقی می گذارد و کلیهٔ این تأثراتِ ناشی ازحروف صوتی ، بهم می‌آمیزند و ترکیب می‌یابند و مفهوم کلمه را ایجاد می کنند و همین مفهوم کلمه ، معنی لفظ را ادا می کند. از این رو هر لفظ بالقوه معنی خود را در بر دارد. و چون ایجاد لفظ وکلمه براثر آمیزش وترکیبات اصوات پیوسته تحقق پذیرفته و کلمه مرکب ازاین حروف صوتی است ، حروف را ریشه و علت اصلی علم لفظی می گویند و الفاظ را ریشه و علتِ عبارات می‌دانند. این فرضیهٔ تکوین شناخت لفظی را « پرابها کارا » ابداع کرده است[۲].

در بارهٔ ارتباط لفظ و معنی گفته شد که ابدی و واجب است. معنی لفظ (artha) بنابراین آنچیزی است که بوسیلهٔ کلمه ادا می‌شود و ارتباط لفظ و معنی منوط به‌قراردادهای انسانی نیست،بلکه واقعیتی است مستقل. اگرهم‌معنی‌لفظی‌را در وهلهٔ اول نفهمیم ، معذلك قبول می‌توان کرد که‌نیروی بیان کنندهٔ کلمه،صفتی است که بالنفسه متعلق بخود آنست و بدان برسبیل ملازمه (samavaya) تعلق

---

۱ ـ الفبای سانسکریت « سیلابیك » (syllabique) است و در هریك از حروف آن صدای « آ » مستتر است.

۲ - Prabhākara : *Bṛhatī*, pp. 160 - 161 .

گرفته است ، چنانکه در مکتب « وی‌شیشیکا » دیده شد که صوت کیفیت جوهری چون اثیر است و چون اثیر لایتناهی و ابدی است کیفیت آن نیز که برسبیل ملازمه به‌اثیر تعلق گرفته ، لایتناهی و ابدی است .

علت اینکه «می‌مانساکا» (mīmāmsaka) یعنی پیرو می‌مانسا تااین حدبرای علم لفظی اهمیت قائل می‌شود و ارتباط لفظ و معنی را ابدی می‌داند اینست که اگر چنین نبود ، سندیت کتب مقدس که مرکب از الفاظ و عبارتی چند است ، مستند ، برقراردادهای انسانی می‌شد و هرچه انسانی است متغیر و متمایل به خطا و زوال است در حالیکه ودا واقعیتی است مستقل ومستمر و قائم بخود .

«جیمینی» در سوتراهای خود اعتراضاتی چند علیه مبحث ابدی بودن صوت بیان می کند و آنها را یکی پس از دیگری طرد می‌نماید و خلافش را به اثبات می‌رساند .

اعتراضات وارده بدین قراراند : ۱ - کلمه ابدی نیست چه منفک از فعلی است (karma - eka) و ما شاهد یک کوشش و فعلی هستیم که بمدد آن کلمه از تارهای صوتی پدید می‌آید[۱] . دوم اینکه صوت قرار و ثباتی ندارد و بمحض اینکه پدید می‌آید معدوم می‌شود (asthānāt)[۲] . ۳ - سوم اینکه وجه امری « بکن » یا « ایجادکن » (karoti - s'abda) بدان تعلق می گیرد و هرآنچه که مصنوع باشد کار صانعی[۳] است .

۴ - چهارم اینکه ، صوت در آن واحد بوسیله افراد مختلف شنیده می‌شود یعنی افرادی که درفاصله معینی ازمنشأ صوت جای گرفته باشند[۴] . ۵ - پنجم اینکه کلمه در تغییر و تبدیل است (prakrti - vikrti) و کلمات پیوسته ، در جمله‌ای تغییر

۱ - *M. S.* I, 1, 6

۲ - *M. S.* I, 1, 7

۳ - *M. S.* I, 1, 8

۴ - *M. S.* I, 1, 9 : sattvāntare ca yaugapadyāt

صورت می‌دهند و ادغام می‌شوند (samdhi) یعنی بر اثر پیوستگی کلمات بیکدیگر، تغییرات صوتی و صوری بوقوع می‌پیوندد و این مربوط به قوانین صوتی است، بعنوان مثال لفظ «دادی ـ آنایا» (dadhi - ānaya) تبدیل به «دادیانایا» (dadhyānaya) می‌گردد و در اینجا (i) و (ā) مبدل به (ya) شده است[1]. ۶ ـ ششم اینکه بعلت افزایش تعداد تلفظ کنندگان یک صوت، آن صوت شدت می‌یابد - (vrdhis'ca)[2]. اگر گروهی صوت واحدی را تلفظ بکنند دامنهٔ صوتی آن صدا افزایش (kartrbhumā) می‌یابد.

«جیمینی» در پاسخ اعتراض اول یعنی اینکه صوت براثر کوشش و فعلی بوجود می‌آید می‌گوید: «درست است که صوت بواسطهٔ کوششی تحقق یافته ولی اگر قبلاً موجود نمی‌بود تحقق نمی‌یافت». ما با تلفظ، صوت را از قوه به‌فعل درمی‌آوریم[3]. در پاسخ اعتراض دوم که صوت را فانی می‌پنداشت، می‌گوید: صوت کیفیت اثیر است و اثیر لایتناهی است. صوت پس از ظهور فانی نمی‌شود بلکه باز به‌جوهر لایتناهی‌ای که بدان برسبیل ملازمه تعلق گرفته باز می‌گردد[4]. در پاسخ اعتراض سوم می‌گوید: صوت بعلت کلمهٔ «بکن» بوجود نمی‌آید، این کلمه، صوت را فقط از قوه به‌فعل درمی‌آورد زیرا صوت همواره موجود بوده است[5].

در پاسخ اعتراض چهارم می‌گوید: درست است که صوت در آن واحد توسط افراد گوناگون شنیده می‌شود ولی این نه‌اینست که صوتی صادره از منشأ[6] یگانه تبدیل به‌اصوات گوناگون گردیده باشد، بلکه صوت مانند خورشید یکی است و همه خورشید را تماشا می‌کنند و اگر به‌تعداد این تماشاگران افزوده شود یا تعدادشان کاهش بیابد،

۱ - *M. S.* I, I, 10

۲ - *M. S.* I, I, 11

۳ - *M. S.* I, I, 12

۴ - *M. S.* I, I, 13

۵ - *M. S.* I, I, 14

خورشید کمافی‌السابق یکی می‌ماند و دوتا یا چندتا نمی‌شود[۱]. در پاسخ اعتراض پنجم می گوید ادغام کلمات درحکم تغییر وتبدیل الفاظ و اصوات نیست، چه‌الفاظ فقط بهم متصل می گردند و ماهیت خود را از دست نمی‌دهند[۲].

در پاسخ اعتراض ششم که بلندی و کوتاهی صوت بود، می گوید افزایش و کاهش قوه صوت حمل برافزایش و کاهش خود لفظ نیست.

« جیمینی » پس از رد این اعتراضات، دلائل جدیدی جهت اثبات ابدی بودن و اصالت صوت اقامه می کند و معتقد است که من باب مثال، کلمه‌ای چون « گاو » پس از تلفظ به اثیر باز می گردد و ناپدید می‌شود و لیکن شناخت مفهوم گاوی که در ذهن شنونده مرتسم و منطبع شده، همچنان باقی می‌ماند. پس تلفظ کلمه برای ظاهر کردن و انتقال آن به‌دیگران است[۳] و این شناخت، بعلت مقارنه (yaugapadyāt)، در همه جا حاضر و در ذهن همه کس منعکس است[٤]. چون اگر لفظ گاو را تلفظ کنیم همه از آن یک مفهوم استنباط می کنند. لفظ « گاو » اگر چندین بار نیز تکرار بشود باز همان مفهوم « گاو » را می‌رساند. ازاین رو تعدد تکرار در ادراک لفظ گاو کوچکترین تأثیری ندارد (sakhyābhāvāt)[۵].

کلمات، اشاره به اقسام وانواع (ākrti - jāti) هستند ونه‌اشخاص (dravya). هنگامی که متوسل به فعل امری می‌شویم و می گوئیم « گاو را بیاور » منظور گاو بخصوص نیست، بلکه غرض ازآن حیوانی است که به‌خصائص « گاو بودن » متمایز است. توضیح آنکه کلمات ذوات و معقولاتی هستند ابدی و لایتناهی و از لحاظی

---

۱ - *M. S.* I, 1, 15

۲ - *M. S.* I, 1, 16

وی می گوید: «تغییر و تبدیل (الفاظ) یعنی عدم تغییر آنان» (karnāntaram - avikārah)

۳ - *M. S.* I, 1, 18

٤ - *M. S.* I, 1, 19 : sarvatra yaugapadyāt

۵ - *M. S.* I, 1, 20

شبیه مُثُل افلاطونی هستند و بهمین دلیل، الفاظ اشاره به نوع و کلیت و جنس‌اند و نه به شخص و جزئیت.

ازآنچه گفته شدبرمی‌آید که صوت اصیل است و چون کتاب «ودا» مرکب از الفاظ است و لفظ نیزمرکب از اصوات است، از این رو «ودا» نیز ابدی است. ولی باید افزود که فقط کتب مقدس وکلام ودائی دارای چنین اعتبار و سندیت انکارناپذیراست و زبان‌های‌عامیانه ولهجه‌های گوناگون فاقدِ این اعتباربالنفسه‌اند. شناختهای ناشی ازمآخذ «غیرشرعی» درحکم اصوات «منعکس سازنده» وتفسیر کنندهٔ آن مفاهیمی است که در ذهن گویندگان وجود دارد و اعتبار این گفتارها را بایستی با معیار شناخت دیگری سنجید و در صورت درست بودن آنان، صحه قبول بر آنان نهاد.

مسأله دیگری که بین پیروان «می‌مانسا» مطرح شده است این‌است که آیا «ودا» اثرِ مخلوق و آفریده‌ایست و یا اثری است مستقل و قائم بخود. اگر ودا ازعقل مخلوقی تراوش کرده بود و مصنوع نگارنده یا نویسنده‌ای بود می‌بایستی مانند آثار دیگر ادبی، امکان آن می‌بود که لغزش و خللی در ساختمان آن رخنه بیابد و در اینصورت مبحث اعتبار بالنفسه آن از درجهٔ اعتبار ساقط می‌شد.

پس باتوجه به مبحث ابدی بودن و اصالت صوت و ارتباط ابدی لفظ ومعنی و منشأ فوق انسانی وداها، باید طبق نظر «می‌مانسا» اذعان داشت که ودا اثر ابدی و جاوید و قائم بخود است و خود دلیل خویشتن بوده و نه پایان دارد و نه آغاز.

مبحث اعتبار بالنفسه شناخت (svatah - prāmānya)

مبحث اعتبار بالنفسه شناخت بدون تردید یکی از ارزنده‌ترین فرضیاتی است که مکتب می‌مانسا به علوم نظری هند تقدیم کرده است. البته این فرضیه ارتباط نزدیکی با مسألهٔ ابدی بودن «ودا» و مبحث الفاظ و اصوات لایتناهی دارد. اگر

فرضیه اعتبار بالنفسه شناخت پذیرفته نمی‌شد، معرفتی که ما از «ودا» بدست می‌آوریم نه در خور اعتماد می‌بود و نه معتبر. چه اعتبار یک کلمه منوط به « درجهٔ » ارزش و اعتبار شخصی است که آنرا می گوید ولی وداها را نه کسی تقریر کرده و نه کسی به‌تحریر درآورده. پس اعتبار آن مشروط برهیچ شرط و قیدی نیست و قائم بخود است وبالنتیجه شناختی که ازآن مستفاد می‌شود باید بهمانسان بالنفسه معتبرباشد.

به‌نظر می‌مانسا کلیهٔ مآخذ شناخت اعتبار ذاتی دارند باستثنای حافظه که مخزن شناختهای پیشین‌است، زیرا درجهٔ‌اعتبارشناخت را نمی‌توان به‌محک‌آزمایش علت و باعث دیگری غیر از خود شناخت سنجید و نه می‌توان تکوین و ایجاد آنرا از راه تجربه نشان داد. شناخت بعبارت دیگر خود دلیل خویش است.

مکتب « نیایا » می گفت آنچه ما می‌دانیم این‌است که معرفت از فعل‌ادراک ناشی می‌شود و هیچ دلیل ومجوزی در تطابق شناخت و شناخته نداریم که بتوانیم بدان عطف بکنیم و نتیجه بگیریم که ادراک مزبور مطابق موضوع ادراک است. اگرواقعاً هر ادراکی، بالنفسه معتبرمی‌بود، پس هیچ شناخت نادرست وبدون اعتباری وجودنمی‌داشت وتخیلات نیز واقعی می‌بود. ولی ما اغلب دستخوش توهم می‌شویم واین مُعرف آنست که ادراکات ماهمیشه معتبرنیستند،زیرا که معیار اعتبارشناخت، موکول به‌تجربه پذیری آن شناخت است. یک شناخت هنگامی باطل می‌شود که با واقعیت عینی تطابق نداشته باشد. ادراک سراب و رؤیا غیر معتبر است، چون با توجه به‌واقعیت عینی آن، می‌بینیم که آن برهیچ بنیان شده است وآبی که در سراب دیده‌ایم تشنگی ما را فرو نمی‌نشاند و ما را به مطلوب نمی‌رساند. اعتبار شناخت بایستی مبتنی بر تجربهٔ عملی موضوع آن شناخت باشد، و معیار اعتبار این ادراک باید تحقق پذیرفتن هدف مضمر در مدرک باشد (artha - kriyā - jñāna)، شناخت بالنفسه وجود ندارد واعتبار شناخت همانا هم‌آهنگی وانطباق آن است باواقعیتهای عینی مورد تجربه ما.

« نیایا » چنانکه درفصل مربوط بآن مذکور شد معتقد بود که شناخت تحت شرایطی خاص بوجودمی‌آید وعللی چند موجب تکوین آن می گردند. ولی«می‌مانسا» این فرضیه را یکسره تکذیب می کند و می گوید هیچ مجوزی نیست که این فرضیه را تأیید کرده و ثابت کند که شناخت از پدیده‌های عینی دنیای خارجی حاصل شده است، چون شناخت خود، روشن‌سازنده، وظاهرکنندهٔ کلیهٔ پدیده‌ها است وآن مفسر هر تفسیر و مُعرف هر تعریف و عالم هر علم و معرفت است. آنچه را که ما بدان انطباق ادراك باموضوع ادراك می گوئیم در واقع تطابق و هم‌آهنگی شناخت پیشین با شناخت پسین است. بمجرد اینکه شناخت پدید می‌آید اشیاء آشکار و روشن می‌شوند و شناخت قائم بخود است و استقلال کامل دارد و برای اثبات اعتبار و وجود خود، به‌عامل غیر نیازمند نیست[1].

مکتب « کوماریلا » (Kumārila) معتقد بود برای آنکه شناخت معتبر باشد می‌باید تازه و بکر (an-adgita) یا بی‌سابقه بوده و خلافش به‌اثبات نرسیده باشد (abadhita). مکتب «پرابهاکارا» معتقد بود که علم به شیء خواه قبلاً شناخته نشده، وخواه شناخته شده باشد (anubhūti) در هرحال معتبر است. اینک مسأله‌ای که پیش می‌آید این است که اگر اعتبار شناخت، امری است ذاتی پس معلومات غلط و نادرست چسان پدید می‌آیند و از چه منشئی سرچشمه می گیرند؟

شناختهای مغلوط

مبحث شناختهای مغلوط یا مبحث توهم یکی از مسائلی است که درکلیهٔ مکاتب فلسفی هندی مورد بحث قرار گرفته و بدون شك ارتباط نزدیکی با مبحث وجود در آن مکتب‌ها دارد. مکتب « ودانتای » شانکارا ادراك را زائیدهٔ توهم جهانی می‌داند. دنیای خارجی صنع نیروی متخیله عالم است که همچون رویائی

1 - S. Dasgupta : *op. cit*, p. 373 نقل از *Nyāyamañjarī*, pp. 160 - 172

برعرصهٔ نیستی سایه افکنده. « مایا » یاتوهم جهانی ، هم هستی است وهم نیستی هم نیروی خلاقیت است وهم نیروی ِ استتار و احتجاب. یگانه واقعیت مطلق همان آتمان است که مِحمل و اساس واقعیت‌های عینی و ذهنی است. اگر از دور طنابی را ببینیم و آنرا مار تصور بکنیم، یااگر گوش‌ماهی‌ای به‌نظرمان نقره جلوه بکند دچار توهم شده‌ایم. ولی این توهم برطبق « ودانتا » ، نه موجود است (sad) و نه غیر موجود (asad) ، و نه موجود و غیر موجود (sadasad) در عین حال،و از اینرو آنرا شناختی وصف ناپذیر ، (anivacanīya - khyāti) می گویند.

اگر آن موجود بود خلافش هرگز به اثبات نمی‌رسید ، ولی غیر موجود هم نیست زیرا اگر غیر موجود بود ادراك نمی گردید و ظهور پدیده‌ای که از لحاظی درست است مگراین که‌خلافش به‌اثبات برسد و از لحاظی نادرست است چه بمجرد اینکه‌به‌واقعیت‌آن نائل می‌آئیم باطل می‌شود،بارآوردهٔ نیروی متخیله عالم (māyā) است که در تناقض بین هستی ونیستی وخلاقیت واستتار قرار یافته است.

بودائیان مکتب « ماهایانا » که به‌اصالت ذهن اعتقاد دارند و جهان عینی را مصنوع ذهن می‌دانند، معتقداند که شناخت مغلوط بر اثرنسبت دادن صور ذهنی باشیای غیرموجود(alika) پدید می‌آید. حتی در شناخت درست نیزموضوع خارجی‌ای در بین‌نیست، ذهن است که بصورت عالم ومعلوم جلوه می کند. درشناخت مغلوط، صور ذهنی ضمیمه اشیائی می گردند که در واقع‌وجودی ندارند بلکه‌به‌طفیل تأثرات دیرینه (vāsanā) ظاهرشده و واقعیت نسبی یافته‌اند.

این فرضیه را شناخت ذهنی (ātmakhyāti) می گویند. مکتب « مادیامیکا » (mādhyamika) که باصالت‌خلأ جهانی معتقد بود ، فرضیه « عدم شناخت ذهنی» (asatkhyāti) راوضع کرد وگفت حال که‌همه چیزخلأ است ومبنی برنسبیت جهانی پس نه شناخت درستی وجود دارد و نه شناخت نادرست.

مکتب « نیایا - وی‌شیشیکا » و « یوگا » و « می‌مانسای » کوماریلا مبحث

شناخت متضاد یا « شناخت غیر » (vipārita - khyāti) و « پرابهاکارا » که یکی از علمای بزرگ « می‌مانسا » است مبحث « عدم شناخت » (akhyāti) را قبول دارند.

شناخت متضاد (vipārita - khyāti) برطبق نظر کوماریلا

هنگامی یک شناخت متضاد می‌شود که چیزی چون چیزی دیگری نمایان بشود. هنگامی که از دور گوش ماهی بصورت نقره جلوه می کند چه پیش آمده؟ گوش ماهی و نقره هردو، واقعیتهای مستقلی هستند و مصنوعات ذهنی نیستند. در چنین ادراکی « ارتباط همانندی » این دو چیز موجب شناخت متضاد و مغلوط می گردد و این خطا از عدم مشاهدهٔ دقیق و صحیح خصائص این و آن، یعنی گوش ماهی و نقره ایجاد می‌شود. یعنی براثر مشاهده رنگ نقره فام گوش ماهی، صورت نقره‌ای که در پیش دیده بودم در ذهنم احیاء می گردد و جایگزین شیئی می‌شود که حال در مقابل من قرار یافته است.

هنگامی خلاف این تصور ثابت می‌شود که این ارتباط غلط از میان برود. در عبارت مغلوط «این نقره است»، پس از آنکه توهم از میان رفت، موضوع ادراك یعنی گوش ماهی و ضمیر اشارهٔ « این » دوباره تأیید می‌شود، درحالیکه محمول یعنی نقره، نفی می گردد و از این عبارت حذف می‌شود. نه‌اینکه بخواهیم بگوئیم که نقره وجود ندارد یا توهمی است، بلکه فقط « ارتباط همانندی » این دو شیء نادرست بوده است. پس از لحاظ وجودی هم موضوع واقعی است و هم محمول که بموضوع اسناد داده می‌شود و خارج از این مورد بخصوص، در این نسبت حکمیه، هم محکوم علیه درست وهم محکوم به.

عدم شناخت (akhyāti) برطبق نظر پرابهاکارا

مکتب «پرابهاکارا» فرضیه دیگری ابداع کرده که آنرا «عدم شناخت» (akhyāti) نام نهاده‌اند. در این آئین، مبحث شناخت غلط یا نادرست یکسره نفی شده است.

به‌نظراین مکتب هرتجربه‌ای، خواه درست باشد خواه نادرست ، بالنفسه معتبراست (anubhava). درپاسخ پیروان «کوماریلا » این مکتب می گوید اگرفرضیه شناختهای متضاد «کوماریلا » را بپذیریم، لطمه‌ای گران بـه آئین اعتبار ذاتی شناخت وارد ساخته‌ایم زیرا در واقع علم نادرست که صرفاً ظاهری است هنگامی بوقوع می‌پیوندد که ماازمشاهدۀ تمایز میان دو چیز یادو شناخت غفلت بورزیم، مابدین ترتیب مرتکب اشتباهی نشده‌ایم بلکه ازمشاهدۀ تمایزی که میان دوچیزهست غفلت ورزیده‌ایم،ودر نسبت دادن گوش ماهی به‌نقره نه‌ادراك گوش ماهی غلط است ونه‌ادراك نقره، چه فی‌الواقع بین این دو چیز ، هیچ ارتباطی نیست و ما از دیدن این عدم ارتباط غافل مانده‌ایم . در چنین مشاهده‌ای اصولاً شناختی ترکیبی بحصول نمی‌پیوندد و حافظه (smṛti - pramoṣa) باعث می‌شود که ما این واقعیت را ملاحظه بکنیم. در عبارت « این نقره است »، « این » یعنی‌موضوع ،ادراك‌می‌شود ولی لفظ « نقره است » یعنی محمول،فقط در خاطره احیاء می گردد .

به‌نظر « پرابها کارا » درستی شناخت را بایستی بـا معیار فایده و سود عملی آن سنجید . یعنی باید شناخت وسیله‌ای برای وصول به‌هدفی باشد و ضرورتی در بر بدارد و مقرون بر فعلی باشد که بموجب آن مطلوب حاصل می گردد .

اگردر برزخ بین شناخت درست و نادرست قرار بگیریم می‌بینیم که از لحاظی هردوی آنـان به‌نظر « پرابها کارا » معتبر هستند. ولـی یکی مفید است و دیگری فاقد این چنین‌ارزشی است . هنگامی که «حق» جای «باطل» را می گیرد، نه‌اینست کـه مفهوم منطقی شناخت تغییر بکند یا شناخت نادرست ، درست بشود، بلکه ما بدین وسیله شناخت بی‌فایده و بی‌حاصل را رها می کنیم وشناخت مورد نیاز خودرا برمی گزینیم . دراینجا شناختِ درست جایگزین شناخت غلط نگردیده بلکه مایکی راکه عدم احتیاج عملی آن باثبات رسیده بود ، رها می کنیم و دیگری را که مورد نیازاست اختیار می‌نمائیم. درپایان می توان گفت که رویۀ کوماریلا در بارۀ شناخت نظری ، و رویۀ « پرابها کارا » عملی است .

ادراک (pratyakṣa)

در مکتب «می‌مانسا» مآخذ شناخت ششگانه اندوعبارت‌انداز: ادراک (pratyakṣa) استنتاج (anumāna)، علم لفظی (s'abda)، قیاس (upamāna)، ملازمت (arthāpatti) و ادراک عدم مدَرك (anupalabdhi). مکتب ودانتا این پنج مأخذ شناخت را قبول دارد. مکتب «نیایا» فقط چهارتای اولی را می‌پذیرد، یعنی ادراک، استنتاج، علم لفظی و قیاس. مکتب سانکهیا به سه‌تای اولی یعنی ادراک و استنتاج و علم لفظی اکتفاء می کند. بودائیان ومکتب «وی شیشیکا» فقط دوتای اولی یعنی ادراک واستنتاج را قبول دارند و مکتب «چارواکا» که معتقد به‌اصالت ماده بود، فقط ادراک را پذیرفته است.

«می‌مانساسوترا» در بارهٔ ادراک می گوید: «ادراک ظهور معرفتی است که ازطریق حواس وبراثرتماس حواس باروح مستفاد می‌شود[1]». «ادراک بنظر«پرابهاکارا» شناخت مستقیم (sākṣāt - pratītih) است یعنی عالم ومعلوم وعلم بالاتفاق وبرسبیل مقارنه شناخت را پدید می‌آورند وبین این سه تلازم است. این دید تمیزی ادراک مرکب را آئین سه گانهٔ ادراک (tripuṭī - pratyakṣa - vāda) می‌دانند.

حواس عبارتند از: ۱- قوهٔ شامه که بو را ادراک می کند، ۲- قوهٔ باصره که رنگ را ادراک می کند، ۳- قوهٔ ذائقه که مزه را ادراک می کند، ۴- قوهٔ لامسه که‌ادراک کننده لمس‌است، ۵- قوهٔ سامعه که صوت را ادراک می کند، ۶- حس باطن (manas) که ادراک کنندهٔ احوال روح از قبیل خوشی و ناخوشی وغیره است.

شناختهائی که از اشیاء بدست می‌آیند همیشه بیک کیفیت نیستند و همواره متغیراند و هر لحظه تغییر می کنند. از این رو باید تصور کرد که اینان علتی دارند و این علت روح است. دیگر اینکه چنانکه در مکتب «نیایا» ملحوظ شد هرمعلولی

1- *M. S.* I, 1, 4

satsa*m*prayoge puruṣasyendriyā*n*ām buddhijanma tatpratyakṣam

را دو علت است که یکی علت مادی (samavāyikāra*n*a) و دیگری علت صوری یا غیرمادی(asamavāyi - kāra*n*a) است دربارهٔ علت صوری می‌توان گفت که علت‌صوری، واقع در علت مادی بوده و متعلق بآن‌است. من باب مثال: اگربوئی براثرتماس‌جسم و آتش پدید آید، این تماس ، علت صوری (غیرمادی) بو بشمار می‌آید و از سوی دیگر، این‌تماس بهمان جسم(علت مادی) تعلق دارد که در آتش گذاشته می‌شود وبو ازآن صادر می گردد. بعبارت دیگرعلت صوری‌همان تماسی است که علت مادی باچیزی دیگر(آتش)دارد. ولی روح، علت خویش‌است وباعثی‌آنرا بوجود نمی‌آورد، پس‌روح‌ابدی وجاوید است وچون علتی ورای خود ندارد ، علت صوری می‌بایستی که برسبیل ملازمه، بخود آن متعلق باشد و بهمین دلیل می گویند که علت صوری در خود روح مستتر وموجود است.

بر طبق مکتب « نیایا » چون فقط کیفیت (gu*n*a) است که براساس ملازمه به جوهری (dravya) تعلق می گیرد و جزء لاینفک آن می‌شود ، پس باید نتیجه گرفت که شناخت، فقط یک کیفیت تواند بود. ادراك که نوع خاص شناخت است، کیفیت مخصوص روح‌است و برای آنکه این کیفیت به‌جوهری لایتناهی چون روح تعلق بگیرد، می‌بایستی که علتی صوری داشته باشد وعلت صوری‌همان‌تماسی است که روح باجوهرهای دیگر پدید می کند، چنانکه درمثال بالا جسم با آتش تماس می گیرد وبوی از آن صادر می‌شود. پس علت صوری شناخت ، تماس روح باجوهر دیگری است و چون امکان این نیست که این جوهرهای اخیر (یعنی جوهرهائی که روح باآنان تماس‌می گیرد) نیزاز سوی دیگر متعلق به‌جوهرهای دیگری باشند، ازین سبب نتیجه می گیریم که‌جوهرهائی که بر اثر تماس آنان با روح،علت صوری شناخت بوجود می‌آید، جوهرهای مستقلی‌هستند ولی جوهرها بطورکلی بر دو قسم می‌توانند بود: ۱- آنهائی که بسیط‌اند و بهمه‌چیزاحاطه دارند چون زمان ومکان ، ۲ - ذرات که لایتناهی هستند ولی بهمه چیز محیط نیستند.

اینک پر واضح است که جوهرهای محیط بهمه چیز ،باروح‌تماس نمی گیرند،

چون این جوهرها ، همواره و همیشه با اشیای دیگر در تماس‌اند و آنی این تماس ابدی منقطع نمی‌شود و این تماس همیشگی معلول علتی نیست ، و نمی‌توان پیوند دائمی آنان را علت چیزی بحساب آورد. پس باید پنداشت که جوهری که بر اثر پیوندخود باروح ، علت صوری شناخت می‌شود بایدنوعی جوهر ذره‌ای باشد ومتحرک به حرکت بوده و در داخل جسمی قرار گرفته باشد که روح بدان حیات و هستی دمیده ، و علتی که باعث فعلیت این جوهر ذره‌ای می گردد ، همان تماسی است که این جوهر با روح برقرار کرده. این جوهر ذره‌ای همان حس باطن (manas) است که علت صوری شناخت است وحس باطن فقط بمدد خویش شناختهائی از قبیل ناخوشی و خوشی واحوال درونی نفسانی پدید می‌آورد.

اما حس باطن خود فاقدِ کیفیاتی از قبیل رنگ و بو و غیره است و به‌تنهائی قادر باین نیست که روح را از این کیفیات متمتع بگرداند ، پس در نتیجه نیازمند به‌واسطه‌هائی است که بمدد آنان بتواند از این کیفیات بهره‌مند بگردد ، و این واسطه‌ها حواس‌اند. حس باطن برای ادراك رنگ محتاج به حس بصری است و برای ادراك صوت محتاج به حس سمعی و غیره است. حال حسی که رنگ ، صفت ممیزه آنست می‌بایستی متشکل از نور و روشنائی باشد زیرا رنگ خاصیت روشنائی است و حسی که بو ، صفت ممیزه آنست می‌بایستی متشکل از خاك باشد ، چه بو ، فقط متعلق به‌خاك است و این خود گواه بر وجودحس شامه است که منجر به‌ادراك بو می‌شود. حسی که صوت صفت ممیزه آنست می‌باید متشکل از اثیر باشد چون صوت متعلق به‌اثیر است واین خود گواه بروجود حس سمعی است که منجربه‌ادراك صوت می‌شود و غیره.

ولی بدون حس باطن این اعضاء حسی بکار نمی‌آیند زیرا هرچند هم شیئی با عضوی حسی در تماس مستقیم باشد ادراك نمی گردد مگر آنکه همان عضو ، با حس باطن ارتباطی برقرار کرده باشد. بدین ترتیب در هر ادراکی چهار نوع تماس ضرور است : ۱ ـ تماس محسوس باحس ، ۲ـ تماس صفت ممیزهٔ محسوس باحس

متقابل، مثلاً تماس صوت با اثیری که در گوش موجود است،چه صوت کیفیت اثیر است ، ۳ - تماس حواس با حس باطن، ٤ - تماس حس باطن با روح. دراداراک احوال درون چون خوشی و ناخوشی که ذهنی هستند فقط دو نوع تماس کافی است: تماس احوال درون با حس باطن و تماس حس باطن با روح. اشیائی که بشیوهٔ ادراك مستفاد می گردند بر سه قسم اند : ۱ - جوهرها، ۲ - کلیات و ۳ - کیفیات[1].

ادراك دو مرحله دارد که بترتیب آنان را ادراك غیر معین (nirvikalpa) و معین (savikalpa) می گویند . مرحلهٔ اول ، ادراك در لحظه اول تماس حواس با اشیاء پدید می آید. به‌نظر «کوماریلا» شناخت در این مرحله نوعی ادراك ساده و بسیط (ālocana) است و بمثابه ادراکاتی است که نوزادان از اشیاء محیط بخود دارند. در این ادراك بدوی، مفاهیم کلی و جزئی موجوداند ولی هنوز تعقل نشده‌اند این نوع ادراك را می‌توان از لحاظی با ادراك اصیل بودائیان (sva - lakṣana) که ادراك خالص و بسیط باشد سنجید. به‌نظر بودائیان فقط ادراکات اولی اصیل است و حادثات دیگر چون مفاهم کلی (sāmānya lakṣana) و تصورات چه جزئی و چه کلی بمدد نیروی تخیل (kalpanā) ظاهر می گردند و ضمیمهٔ ادراك خالص اولی می‌شوند.

به‌نظر «کوماریلا» و «پرابهاکارا» ، در مرحلهٔ اول ادراکِ غیر معین ، مفاهیم کلی وجزئی ادراك می‌شوند ولی هنوز خودرا به ذهن ظاهر نمی‌سازند زیرا در این مرحله، قوهٔ حافظه خاموش است و حافظه است که با انعکاس دادن صور اشیاء دیگر در ذهن ، باعث می‌شود که ما ادراکات خود را با آن صور مقایسه و مقابله بکنیم و آنان را برحسب کیفیتشان دسته‌بندی بنمائیم و سازمان بخشیم و پاره‌ای را کلی بدانیم و گروهی را جزئی بپنداریم. چون فقط ادراکاتی را جزئی و

۱ - *Prakaranapañcika*, pp. 52

کلی تشخیص می‌توان داد که با صور اشیاء دیگر مقابله و مقایسه بشوند و صفات ممیزه‌ای که آنها را از سایر اشیاء متمایز می‌سازند : درك بگردیده و یا براثر وجه اشتراکی که آنها با گروهی از اشیاء دیگر دارند ، در دستهٔ آنان جای بگیرند.

در مرحلهٔ معین ادراك ، روح بسبب احیای تأثرات دیرینه که در حافظه موجود است، ادراکات را با ادراکات دیگر مرتبط می‌سازد وخاصیت آنان را برحسب آنکه جزئی یا کلی هستند دسته‌بندی می کند. پس امتیاز بین این دو مرحله در اینست که در مرحلهٔ « تعین یافتهٔ » ادراك ، حافظه نیز به فعالیت می گراید، ولیکن این فعل و انفعالات حافظه معطوف باشیائی است که قبلاً ادراك شده‌اند وارتباطی با ادراکات فعلی ندارند. « کوماریلا » و « پرابهاکارا » معتقداند باوصف اینکه مرحلهٔ دوم ادراك متکی بر ادراك اولی یعنی ادراك غیر معین است معذلک چون در این مرحله ، برخی ازمفاهیم و تصورات قوه می‌یابند و روشن می گردند بایستی هردوی آنان را مأخذ معتبر شناخت بحساب آورد.

مبحث استنتاج (anumāna)

مبحث استنتاج دراین مکتب، بی‌شباهت به استنتاج مکتب «نیایا ـ وی شیشیکا» نیست و مبانی هر دوی آنان تقریباً یکی است. البته تفاوتهائی نیز وجود دارد که از ذکرآنها دراینجا خودداری شده است.

قیاس (upamāna)

مفهوم قیاس دراین مکتب با مفهومی که « نیایا ـ وی شیشیکا » از آن مراد می‌کند اندکی متفاوت است. من باب مثال : اگر مردی که قبلاً « گاوی » را دیده، به‌جنگل برود ویک گزار وحشی ببیند، شباهت این دوحیوان را ادراك می کند. شناخت حاصله از مقایسه بین گاو و گراز وحشی ، که متعاقب شباهت صوری بین این دو جانور بوجود آمده ، قیاس و تشابه (upamāna) است و آنرا مأخذ جداگانهٔ

شناخت تشخیص می‌دهند. علت اینکه این مبحث را مأخذ جدید شناخت می‌دانند اینست که بعلت دیدن گراز وحشی، ما شباهت آنرا با چیزی (گاو) می‌سنجیم که در هنگام ادراك گراز وحشی، وجود خارجی ندارد. این قیاس از سوی دیگر فقط بخاطر آوردن نیست، زیرا هنگامی که گاو مشاهده شد، گراز وحشی هنوز دیده نشده بود، و بالنتیجه شباهت آن دو نیز تا آن هنگام ادراك نگردیده بود تا بصورت «تأثر ذهنی» در حافظه مضبوط و منطبع بماند و حال به‌فعالیت بگراید. چون این تشابه دیده نشده پس صورت آن در ذهن نقش نبسته است تا بمدد حافظه احیاء بگردد و باید تصور کرد که این مبحث تازه است و بازشناسائی نیست.

ملازمت (arthāpatti)

ملازمت مبحث جدیدی است که «می‌مانسا» ابداع کرده است. ملازمت تا حدی شبیه استنتاج است ولی با آن فرق دارد. مبحث ملازمت در آئین می‌مانسا مشحون به‌شک وشبهه است حال‌آنکه استنتاج شك و تردید بر نمی‌دارد. هنگامی که ادراك چیزی مبتنی بر ملازمتی باشد آنرا ملازمت گویند. بعنوان مثال می‌دانم که «دواداتا» (اسم خاص، بفارسی خدا داد) زنده است ولی چون بسراغش می‌روم می‌بینم درخانه نیست. اینک چگونه می‌توان واقعیت زنده بودن او وغیبتش را آشتی‌داد. این دو واقعیتِ متناقض، هنگامی آشتی پذیر توانند شد که من فرض کنم حال که «دواداتا» در منزل نیست پس ناگزیر بجای دیگری رفته است. یعنی زنده است ولی بجای دیگری روانه گردیده. این روش خاصی را که بموجب آن غیبت «دواداتا» از منزل مستلزم‌آن است که وی درمحل دیگری باشد، ملازمت می‌گویند. مثال دیگر اینست: مردی را در نظر بگیرید که روزها غذا نمی‌خورد اما همیشه سالم و شاداب است، نتیجه‌ای که عایدمان می‌شود این است که این مرد مسلماً شبها غذا می‌خورد.

پیروان مکتب «نیایا» این مبحث را نوعی‌استنتاج تعبیر کردند ولی «می‌مانسا

کاها» این رویه را واردندانسته ومی گویند رکن دوم استنتاج که دلیل است (hetu) در این مثال یافت نمی‌شود. چه در مثال بالا صرف اینکه بگوئیم « دواداتا » زنده است منجر باین نمی‌شود که وی از خانهٔ خود خارج شده باشد، زیرا او می تواند در خانهٔ خود یا در محلی دیگر باشد. ونه جملهٔ « چون او درخانه نیست » می‌تواند نقش رکن دوم استنتاج (دلیل) را ایفا بکند زیرا این دلیل بسهولت می‌تواند دلالت بر آن کند که «دواداتا» در گذشته است. برای اینکه این مسأله را بتوانیم بصورت استنتاج در بیاوریم ناگزیریم که برای اقامهٔ دلیل استنتاج ، این دو جمله را یعنی « او زنده است » و « درخانه نیست» با هم ترکیب بدهیم ولی این دلیلِ مرکب خود اشاره به نتیجه ایست که می‌بایستی از طریق استنتاج حاصل بگردد و این نتیجه همانا خارج بودن «دواداتا» از خانه است و تناقض این نحوهٔ استنتاج در اینست که در دلیل مرکب آن ، نتیجهٔ خود استنتاج مستتر است.

۵ ـ ادراك عدم مدرَك (anupalabdhi)

« کوماریلا» این مبحث راماُخذپنجم‌شناخت می‌داند. وی معتقد است که‌عدم چیزی را نمی‌توان بکمک حواس ادراك کرد بدلیل اینکه شیئی وجود ندارد تا حواس‌با آن تماس بگیرند. نسبت بما، میان کلیه اشیاء، یا روابط مثبت وجود دارد (sadrūpa) یا روابط منفی (asadrūpa) . فقط در صورت اول است که حواس بااشیاء تماس می گیرند و از کیفیات آنان شناخت حاصل می کنند. در صورت دوم که نفی شیئی‌است، ادراك این نفی یا « عدم‌وجود » (abhāva) آن، فقط بطریق ادراك خاص ذهنی میسر تواند شد. این ادراك را ادراك عدم مدرَك می گویند.

« پرابهاکارا » این مبحث را مأخذ مستقل شناخت نمی‌داند ومی گوید که « ادراك » شیء غیر موجود، در حکم ادراك فضای تهی‌ایست که این شیء قبلاً درآن موجود بوده وآن فضا را اشغال می کرده است وهیچ حاجتی نیست که ادراكِ عدم‌مدرك را مأخذ مجزای شناخت بپنداریم. « کوماریلا » درپاسخ می گوید احتمال

داردمحل وفضائی که این شیء قبلاً آنرا اشغال می کرد اینک خالی نباشد، واشیای دیگری جایگزین شیء قبلی شده باشند، بعنوان مثال: کاغذ و کتاب امکان داردجای کوزه را گرفته باشد، اما باوصف این، باز ادراك غیبت وعدم چیزی (کوزه) در محلی که قبلاً در آن بوده و حال اشیاء دیگر آنرا اشغال کرده‌اند، تحقق می پذیرد.

مبحث روح و نجات (mokṣa) و خداوند

روح در مکتب «می‌مانسا» جوهر لطیفی است که سوای جسم و حواس و عقل است. بنظر «پرابها کارا» روح، فاعل اصلی در پس هر فعل و دریابندهٔ واقعی هرشناخت است. روح در کلیهٔ شناختها ظاهر است و ابدی و محیط بهمه‌چیزاست. «می‌مانسا» بسان مکتب «نیایا ـ وی شیشیکا» اصل تکثر ارواح را می‌پذیرد و معتقد است که‌ارواح بسیاراند ومساوی باتعداد اجسام‌واشخاص موجود درعالم‌اند. وجود روح از کلمهٔ «من» به‌وضوح مستفاد می‌شود و روح نه به‌ضمیر اشارهٔ «این» تعلق می گیرد و نه به «آن»، بلکه واقعیتش همان مفهوم «ذات» و حقیقت انسان است.

روح عقل نمی‌تواند بود، چون به‌نظر «می‌مانسا» هنگام خواب عقل هیچ فعالیتی ندارد وحال‌آنکه روح به‌ادراکات باطن شاعر است. حواس نیز روح نیستند چه‌بسا انسان شیء واحدی را از طریق حواسی چند ادراك می کند. بعنوان مثال: لمس کردن شیئی که در عین حال دیده می‌شود مستلزم آنست که ادراك کننده‌ای سوای این دو حس باصره و لامسه وجود داشته باشد و بتواند مشترکاً و در آن واحد، این دو موضوع متفاوت را درك بکند. این‌ادراك کنندهٔ مشترك بایستی روح باشد، چه حواس فقط باموضوع متقابل خود در تماس‌اند. می توان مثالی دیگرآورد وگفت شخصی که تازه کور شده چیزی را که در پیش دیده بود بخاطر می‌آورد و صورت آنرا درذهن احیاء می کند، دراینصورت ادراك کنندهٔ صورمفقود، می بایستی واقعیتی سوای حواس باشد و آن فقط روح تواند شد. جسم نیز ادراك کنندهٔ واقعی

نیست ، زیرا آن مرکب از ذرات خاکی است و خاك ذیشعور نیست

اگر روح یگانه مأخذ شناخت می‌بود می‌بایستی که شناختهای حاصله بسان خود روح ابدی و باقی می‌بودند و این محال است . پس باید تصور کرد که روح فقط علت « اصلی » شناخت است و علل دیگری موجودند که به طفیل آنان ، شناخت پدید می‌آید. یکی ازعللی که موجب شناخت می‌شود تماس روح باحس مشترك است . روح مشحون به تأثرات کردار پیشین(apūrva)[1] است و این تأثرات باعث تماس روح و حس مشترك می‌شوند. ولی تماس روح با « ماناس » یگانه علت شناخت نیست ، زیرا اگراین تماس برای تولید شناخت کافی بود، شخص کوری نیزقادربه درك کردن رنگ و صورت می گردید. پس بایستی حواس نیز در فعل شناخت مدخلیت داشته باشند و بدین ترتیب می‌توان نتیجه گرفت که روح، فاعل و ادراك کنندهٔ واقعی و تجربه کنندهٔ (bhoktr) تجارب شناخت است. جسم موضوع تجربه است و حواس وسائل تجربه هستند وادراکات بدوگونه ظاهرمی‌شوند: ۱- بصورت باطنی چون لذت و رنج وغیره، ۲ - یا بصورت خارجی چون آب وخاك و رنگ وغیره. ادراك کنندهٔ اصیل همانا آگاهی خالص و مطلق است .

ذهن یا حس مشترك « ماناس » (manas) به نظر « پرابهاکارا » متشکل‌از ذرات است چه اگر بسان روح محیط و لایتجزی و عاری از ذرات می‌بود ، تماسی بین روح و «ماناس» حاصل نمی‌شد و یا اگر این تماس بحصول می‌پیوست ابدی و دائمی می‌بود. «ماناس» سریع‌الانتقال است وهنگامی که‌ادراکات پیاپی وبرق‌آسائی در ذهن بوجود می‌آیند، «ماناس» براثریک سلسلهٔ ارتباطات سریع ومتوالی،باحواس تماس می گیرد . اگر حواس از « ماناس » استمداد نمی‌طلبیدند ، هیچ حسی قادر بادراك مدرَکی نمی‌بود، همانطوری که مرد پراکنده ذهنی، از دیدن اشیای واقع در مقابل خود عاجز است . چنانکه دیده شد، تماس روح با ذهن بسبب تسلسل

---

۱ - اپوروا ، نیروی لطیفی است که ازکردار و قربانیهای گوناگون ناشی می‌شود.

تأثرات کردارخوب وبد گذشته که ازآثار دیرینه انسان ناشی می‌شود بوجودمی‌آید.

روح بااینکه در کلیهٔ افعال شناخت حاضراست معذلک موضوع شناخت نیست. روح فاعل اصلی و اس اساس شناخت است و از کلمهٔ «من» انتزاع می‌شود. بدین ترتیب روح جزء لاینفک شناختها است ونمی‌توان آنرا ازمتن شناخت تفکیک کرد. شناخت را«خویشتن نما» (svayamjyotiṣ) می گویند یعنی شناختی که مااز روح داریم همان شناخت شیء معلوم است و شیء هیچگاه معلوم نمی گردد، مگر آنکه روح که عالم واقعی است، اساس ومحمل آن بوده باشد. روح وموضوع ادراك بالاتفاق درهرفعل شناختی متجلی هستند، بعبارت دیگر روح همواره معطوف به چیزی است و بین مدرِك و مدرَك تلازم است و این دو درآن واحد ظاهر می‌شوند و این همان اصل ادراك سه گانه است که قبلاً بدان اشاره شده (triputī - pratyakṣa).

ولی با وصف اینکه روح در هرشناخت متجلی است معذلک همچون واقعیت معنوی ورای آن است، روح در فعل شناخت فاعل است و نه منفعل. همانطوری که فعل راه رفتن معطوف به‌شخصی است که راه می‌رود و وی را در این‌موردخاص، فقط فاعل این فعل می‌پندارند و نه موضوع آن، بهمانگونه نیز،روح هنگام حصول شناخت با اینکه در خود شناخت مستتر و متجلی است معذلک او را در این فعل بخصوص،اصل ادراك کنندهٔ وفاعل بحساب می‌آورند ونه منفعل و معلوم. درخواب عمیق که هیچ نوع ادراك بوقوع نمی‌پیوندد، روح نیز ظاهر نمی‌شود و لیکن در مرتبهٔ ممتازآگاهی (turīya) که مقام شعور وهشیاری محض‌است روح همچون هستی و جوهرومنشأ کلیهٔ شناختها متجلی است و این مرتبهٔ آگاهی فقط از طریق آزادی حاصل می‌شود[1].

نظرات «کوماریلا» در بارهٔ روح بی‌شباهت به عقاید و آراء «پرابهاکارا» نیست. وی نیز روح را سوای جسم وحواس و عقل (buddhi) می‌داند و آنرا فاعل

---

1 - Ganganatha Jha : *op. cit*, pp. 28 - 32

واقعی می‌پندارند و محیط بهمه‌چیز می‌انگارد وی گوید: اگر آگاهی روح مستمر و پیوسته نبود و فقط محدود به صور منقطع شناختهای متوالی بود، مبحث بازپیدائی و اجر و کیفر کردار که همچون سایه‌ای پی گیر روح را تعقیب می کند مطرح نمی‌شد[۱]، پس ضروری است که طبیعت فطری روح، آگاهی باشد و این آگاهی ابدی و پیوسته بوده و قادر بآن باشد که در قالب های گوناگون در بیاید و میراث روحی و روانی انسان را از درجه‌ای بدرجهٔ دیگر هستی منتقل بکند[۲].

باوصف اینکه روح در انجام دادن افعال عادی حیات فاعل غیرمستقیم است یعنی روح این افعال را بمدد جسم انجام می‌دهد، معذلک افعالی کلی وجود دارند مانند هستی وشناخت که اصل فاعل آنان مستقیماً خود روح است[۳]. روح بمدد مفهوم «خودآگاهی» یعنی «من» ادراک می‌شود (aham - pratyaya - gamya)[۴] ودرضمیرشخصی «من» مفهوم یک اصل داننده و ادراک کننده مستتر است و این اصل، محمل و اساس هر شناخت است[۵]. قضیه نقیض این اصل مبنی براینکه بگوئیم «روح نیست» باطل است، چه مفهوم کلیِ «من» که درهر تصور و ادراکی موجود است خلاف آنرا باثبات می‌رساند[۶].

در پاسخ اینکه اگر الفاظ قادر به ادراک روح نباشند، روح بچه وسیله‌ای شناخته می‌شود؟ «کوماریلا» می گوید: روح را خود روح، منور می‌سازد و روشن می کند. بعبارت دیگر روح «خودنما» است. یعنی اینکه هر روحی ادراک کنندهٔ خویش است. روح دیگر، یعنی روحی که در قالب دیگرجای گرفته است آنرانمی‌شناسد

۱ - *S'lokavārttika*; ātmavāda, p. 34, Ganganatha Jha's translation

۲ - *Ibid*. p. 73

۳ - *Ibid*. p. 76

۴ - *Ibid*. p. 107

۵ - *Ibid*. p. 110

۶ - *Ibid*. pp. 136 - 139

مگر بشیوهٔ استنتاج. روحی که در قالب دیگرواقع شده قادر به‌شناختن روحِ «من» نیست، بلکه شخص غیر، بامشاهدهٔ کیفیاتی چند که برسبیل ملازمه به‌روح خود او تعلق می گیرند و با مقایسه آن کیفیات باخصائص روحِ «من»، بشیوهٔ استنتاج توسل می‌جوید و باین نتیجه می‌رسد که من‌نیز روح دارم. روح او از برای شناسائی خود او «خودنما» و «خویشتن افروز» است، حال آنکه برای من چنین نیست و من باید از طریق استنتاج ازوجود روح او آگاهی بیابم[1].

در بارهٔ ارتباط روح و جسم، «کوماریلا»[2] می گوید کیفیت این ارتباط براثر تأثرات کردار پیشین (karma) تعیین‌می گردد. روح در بند جسم محصور می‌ماند تا تأثرات دیرینه به‌نتیجه برسند و بتدریج تصفیه بشوند. این ارتباط مستمر و پیوستهٔ روح با جسم، بسان ارتباط همان با مکان و زمان است.

نجات هنگامی تحقق می‌پذیرد که سوخت کردار پیشین به‌پایان برسد. انسان باید بطریق مراسم‌عبادی (nitya - karma) متوسل بشود تاپس از بطلان جسم‌آزاد بگردد و از گردونه باز پیدائی خلاصی بیابد.

«می‌مانسا» اصل خالق و پروردگار را نپذیرفته است. جهان هرگز آغاز نداشته و مصنوع صانعی نیست و هیچ نیرو و قدرتی آنرا نپرورانده و ازماده نساخته است، پس نه‌خالقی است و نه خلقتی، نه انحلال است ونه قیامت ونه‌بطلان صور. عالم همچنان وجود داشته و نه‌آفرینشی (sṛṣṭi) بوده است و نه انحلالی (pralaya). باید متذکر بود که «می‌مانسا» یگانه مکتب متشرع هندو است که اصل آفرینش و انحلال عالم را نمی‌پذیرد.

---

۱ - *Ibid*. p. 145

۲ - *Tantravārttika*, pp. 518 - 520

Ganganatha Jha's translation, *op. cit*

ودا و مراسم عبادی

«ودا» شامل پنج موضوع مهم است که عبارت‌اند از حکم و دستور (viddhi, codanā)، سرودهای مقدس (mantra)، منهیات (pratiṣedha)، متون تشریحی (arthavāda) و اسامی خاص (nāmadheya).

الف ـ احکام ودائی ـ «ودا» بطور کلی شامل سرودهای مقدس (mantra) و «براهماناها» (brāhmana) است که تفاسیر سرودها است. فرق اساسی بین این دو دسته در اینست که سرودها توضیحی هستند و «براهماناها» دستوری[1]. در واقع احکام دستوری شامل همان «براهماناها» است.

حکم ودائی (viddhi, codanā) بواسطهٔ وجه التزامی (optatif) ابراز می‌شود یعنی من باب مثال در حکمی چون «هرآنکس که طالب بهشت است می بایستی قربانی بکند» (yajeta svargakāma)[2]، دو مبحث موجود است: یکی «هرآنکس که طالب بهشت است» (svargakāma) و دیگری وجه التزامی یعنی بایستی قربانی بکند (yajeta).

این فعل از سوی دیگر شامل دو قسمت است که عبارت‌اند از «ریشه» (dhātu) که در اینجا ریشهٔ «یاج» ($\sqrt{yaj}$) است و پسوند «تا» (ta) که علامت شخص سوم وجه التزامی است و مفهوم فعل امری را می‌رساند. در این پسوند (ta) دو عنصر موجود است که یکی حالت «فعل بودن» (ākhyātatvam) و دیگری حالت «التزامی بودن» (lingatvam) را می‌رساند[3]. حالت فعل بودن مشتمل بر کلیهٔ زمان و وجوه افعال است، چون وجه اخباری، وجه امری، وجه التزامی، وجه دعائی، زمان حال و ماضی مطلق و ماضی نقلی و ماضی بعید، زمان آینده:

---

۱ - *M. S.* II, 1, 3

۲ - Langākṣi Bhāskar : *Artha Samgraha*, Poona, 1932, p. 6

۳ - *Ibid*.

pratyaye ' pyastyams'advayam ākhyātatvam lingatvamca

مستقل قریب ومستقل بعید ومستقل شرطی. ولیکن حالت التزامی بودن(lingatvam) فقط در وجه التزامی مشهود است و نه در وجوه دیگر.

اینک در مفهوم این وجه التزامی (yajeta) دو اصل مستتر است: ۱ - اصل قربانی کردن، ۲ - تحقق بخشیدن به این قربانی. یا بعبارت دیگر فعل و اجرای آن. فعل، مربوط به ریشه(yaj) است و انجام دادن فعل مربوط به پسوند (ta) است.

این نیروی تحقق بخشیدن را در«می‌مانسا»، «بهاوانا» (bhāvanā) می گویند و معانی دیگرآن «بوجود آوردن»، «هستی بخشیدن» یا نیروی فاعلی است. این نیروی فاعلی موجب پیدایش آن چیزی می گردد که می‌باید پیدا بشود[1].

این نیروی فاعلی دوگونه است: نیروی فاعلی معطوف به نتیجه یا هدف (ārthībhāvanā) و نیروی فاعلی متکی بر لفظ و کلام (s'abdī - bhāvanā). در بارهٔ نیروی فاعلی که معطوف به هدف است: ۱ - آنچه که می‌بایستی تحقق بپذیرد، هدف نهائی است، که همان بهشت است. ۲- وسائلی که بواسطهٔ‌آن هدف مرغوب تحقق می‌یابد، همان فعل یا عمل قربانی است. ۳ - نحوهٔ بکار بستن این قربانی شامل جزئیات قربانی است[3].

در مورد نیروی دوم که نیروی فاعلی متکی برلفظ و کلام است. آنچه باید تحقق بیابد در حکم وجه التزامی مستتر است: ۱ - باید فلان عمل را انجام داد. ۲ - وسیله‌ای که بواسطهٔ آن این دستور و حکم تحقق می‌یابد، خود فعل دستوری است یعنی وجه التزامی. ۳ - نحوهٔ بکار بستن آن از متون تشریحی (arthavāda)

---

۱ - *Ibid*. p. 7

۲ - *Ibid*: sa dvidhā s'abdībhāvanā ārthībhāvanā ceti

۳- توضیح آنکه هر نیروی فاعلی شامل سه عنصر است، در جملهٔ «هرآنکس که طالب بهشت است بایستی قربانی بکند»، ۱- عنصراول هدف است که همان بهشت‌باشد، ۲- وسیله همان قربانی و آتش است، ۳ - نحوهٔ اجرای آن شامل جزئیات و امور مربوط به‌انجام‌دادن این قربانی بخصوص است.

بدست می‌آید. دربارهٔ ارتباط این دونیروی فاعلی لفظی ونیروی معطوف به هدف بایستی متذکرشد که مطلوب یا هدف مرغوب قائم برنیروی فاعلیِ لفظی است وازآن بوجود آمده، بعبارت دیگر هدف ازحکم دستوری مشتق می‌شود.

انواع و اقسام احکام دستوری - احکام دستوری چندگونه هستند:

۱- حکم و دستورجهت انجام‌دادن فعل (karmotpattivākya)، مثلاً: «بایستی که قربانی آتش را انجام داد» (agnihotra).

۲- اجرای جزئیات مربوط به‌حکم دستوری (gu*n*avākya). مثلاً: «بایستی ماست رانیز قربانی کرد».

۳- حکمی که نتیجهٔ آن نیز ذکرگردیده (phalavākya). مثلاً: «هرآنکس که طالب بهشت است بایستی قربانی آتش بکند».

٤- حکمی که درآن انجام‌دادن کاری بخصوص نتیجه‌ای بخصوص در بردارد (phalāya - gu*n*a - vākya). مثلاً: «هرآنکس که طالب هشیاری حواس است باید فلان قربانی را بکند».

٥- حکمی که درآن اجرای یکی از مراسم عبادی را با شرایطی چند قید کرده‌اند. مثلاً: «باید فلان قربانی را همراه باشربت جاویدانی (soma) انجام داد».

تقسیم‌بندی دیگر احکام چنین است:

۱- حکم مجهول (apūrva - viddhi)، یعنی حکمی که اگر جزئیاتش ذکر نمی‌گردید، محتوی آن دانسته نمی‌شد. مثلاً: «بایستی دانه‌های گندم را با آب مقدس شستشو کرد».

۲- حکم محدود کننده (niyama viddhi)، برطبق این حکم انجام دادن فلان کار با فلان وسیله، برطرق دیگر ارجح است. مثلاً: «دانه‌های گندم بایستی کوبیده بشوند». کاه را ازگندم بوسیلهٔ دیگر نیز می‌توان جدا کرد، ولی کوبیدن، طبق این دستور، بروسائل دیگر جدا کردن آن دو، ارجح است.

۳ ـ حکم معین و سلب کننده (parisām̐khyā viddhi) ، حکمی‌است که بین امکاناتی که برای انجام دادن فعلی موجود است ، یکی را معین بسازد و بقیه را سلب بنماید. مثلاً : در جملهٔ « من افسار را در دست می گیرم » ، غرض آنست که من افسار اسب را بدست می گیرم و نه افسار حیوان دیگر را. مفهوم اسب در این حکم معین ، مستتر است و سایر امکانات از آن سلب شده است.

درحکم‌محدود کننده (niyama viddhi)، طرق گونا گونی که‌جهت انجام‌دادن یکی از رسومات عبادی وجود دارد برای ما معلوم است و این حکم بخصوص فقط یکی از راه‌های انجام دادن آنرا برگزیده و بر دیگران ترجیح داده است. در حکم مجهول (apūrva - viddhī) ، از محتوی حکم، آگاه نیستیم و این حکم ، فلان رسم نشناخته را برای ما تکلیف می کند و روشن‌می‌سازد. در حکم معین (parisām̐kyā) محتوی دستور برای ما معلوم است و امکانات اجرای آن نیز برای ما واضح ، ولی دراین‌حکم بین‌امکانات‌بسیاری که جهت‌انجام‌دادن این‌امرموجود است، یکی معین گردیده و بقیه سلب شده است. احکام ودائی چنانکه دیده شد منبع سرشار فضیلت است و با اجرای آنان ما وظائف و تکالیف شرعی خود را انجام می‌دهیم و اجر و پاداش خود را در نشأت دیگری دریافت می‌داریم.

ب ـ سرودهای مقدس (man̐tra)

سرودهای مقدس اغلب در مدح و ثنای خدایان ودائی سروده شده است. سرودهای مقدس نه ما را مکلف به انجام دادن فعلی می کنند، و نه ما را از انجام دادن فعلی برحذر می‌دارند، بالنتیجه یگانه ضرورت ولزوم این‌سرودها همان‌توضیحاتی است که اینان در بارهٔ مراسم عبادی می‌دهند و امور مربوط به‌قربانی را در ذهن ما مجسم می‌سازند.

ج ـ متون تشریحی (arthavāda)

متون تشریحی تکمیل کنندهٔ احکام دستوری هستند و در این متون ، هدف

احکام دستوری قاعدتاً قید گردیده. بعنوان مثال، دلیل حکمی چون «فلان کار را باید انجام داد» در این متون ذکر شده است زیرا فلان مراسم عبادی ایجاد کنندهٔ فلان فضیلت است و فلان ثواب را در بر دارد. پس در نتیجه این متون تشریحی به‌نحوی از انحاء مربوط باحکام ودائی و دستوری است.

د ـ اسامی خاص (nāmadheya)

این اسامی اشاره به اصطلاحات فنی‌ایست که به برخی از مراسم عبادی و اشخاص تعلق می گیرد. نگارنده این مطالب را باختصار و ایجاز هرچه تمام‌ترذکر کرده است چون بیشتر این امور مربوط به مراسم عبادی ودائی است و از لحاظ علوم نظری چندان اهمیتی ندارد.

فصل شانزدهم

حکمت الهی یا ودانتا

کلیات

بین شش مکتب فلسفی برهمنی، آئین ومکتب « ودانتا » بی گمان کاملترین ومتشرع ترین آنان است. ودانتا در عین حال بهترین نمونهٔ سنت اصیل هندو و وارث شرعی کیش برهمنی است. «ودانتا» از سوی دیگر چنانکه در فصل پیش دیده شد با آئین « می‌مانسا » مرتبط است. بدین معنی که « می‌مانسا » دربادی امر، هدفی مضاعف داشته است و برحسب آنکه به‌تفسیر و تشریح تکالیف و وظائف مراسم عبادی می‌پرداخته و یا توجه خود را به معرفت برهمن و آئین نظری اوپانیشادها مصروف می‌داشته،آنرا بترتیب «پوروامی‌مانسا» یا تحقیق نخستین و«اوتارامی‌مانسا» (uttara mīmā*m*sā) یا «می‌مانسای بعدی» و یا «تحقیق در کیفیت برهمن» (brahma mīmā*m*sā) ، می‌نامیده‌اند. آئین‌ودانتا سرنوشتی بس شگرف داشته واز دوران ماقبل بودائی تا آستانه اعصار جدید همچنان در گسترش و ترویج یافتن بوده است و آثار بدیع اساتید وحکمای این مکتب در تکامل واشاعهٔ مبانی‌آن بسیار مؤثر بوده‌است.

آئین‌ودانتا چون منشعب از منشأ اصیل و کهن کیش برهمنی‌است و پروردهٔ معنویت آن است ، از این رو سایر مکاتب هندی را تا حدی تحت‌الشعاع قرارداده است. فلسفهٔ ودانتا طی قرون متمادی آنچنان وسعت و دامنه یافت که امروزه بسیاری از افرادی که‌به کلیهٔ شئون فلسفهٔ‌هندو احاطه ندارند فلسفه هند را مترادف همان آئین ودانتا می‌دانند.

کلمهٔ ودانتا از دوجزء « ودا » (veda) و «انتا» (anta) یعنی‌پایان، ترکیب یافته است. ومراد از آن تعلیمات عرفانی «وداها» ، یا بعبارت دیگر«اوپانیشادها»

است که با گروه چهار سامهیتا یعنی ریگ ، آتهاروا، ساما، یاجور، و «براهماناها» و « اریانکاها »، دسته نوشته های « شروتی » را تشکیل می دهند. شروتی چنانکه قبلاً مذکور شد اشاره به‌حقایق منزل «وداها» است که شامل دو قسمت مجزا بوده که عبارت بوده‌اند از طریق کردار و مراسم عبادی (karma kāṇḍa) و طریق عرفان و راه اشراق و فرزانگی (jñāna kāṇḍa) . این طریق اخیر همان ودانتا است.

اگر واژهٔ « ودانتا » را تحت‌اللفظی تعبیر کنیم « ودانتا » مساوی با متون و تصنیفات اوپانیشادهاست که سرآمد ادبیات رمزی و تمثیلی کیش هندو و آئین سری‌ایست که در دوران باستان ودائی بدیدهٔ جهان بین و جامع بین زنده آزادان ارزنده، از طریق مکاشفه، ظاهر گردید وبه شیوهٔ مجازی درقالب تمثیل و رمز ریخته شد وازنسلی به‌نسل دیگرچون گنجینه گرانبهای‌حقایق معنوی منتقل گردید وعارفان کوشیدندتا راز آنرا از نامحرمان مکتوم بدارند. بااینکه اوپانیشادها هستهٔ مرکزی ورئوس مطالب آئین ودانتا هستند معذلک ودانتا چون دید گاه فلسفی برای نخستین بار در رسالهٔ معروف « براهماسوترا » (brahma sūtra) جلوه گر شد وآنچه امروز از کلمهٔ ودانتا مستفاد می‌شود همان پنج مکتب بزرگ ودانتا است که توسط بانیانی چون « شانکارا » (S'ankara)، « رامانوجا » (Rāmānuja) ، « نیم بارکا » (Nimbarka) ، « مادهوا » (Madhva) و « والابا » (Vallabha) بنیان گردید.

این پنج مفسر بزرگ در صدد تفسیر و تعبیر « براهماسوترا » برآمدند وشیوهٔ تمثیلی مطالب فشرده آنرا بابراهین‌محکم و مباحثات فلسفی آشکار ساختند وهریک از آنان «سوتراها» را بامذاق و مشرب فلسفی‌خود منطبق ساخت و قریحه واستعداد سرشار خود را مصروف کشف معانی رمزی آن نمود و براساس آن مشرب جدیدی پی‌ریزی کرد. بانیان بزرگ آئین « ودانتا » برای پی‌ریزی آراء و عقاید خود از براهماسوترا اتخاذ سند کردند. اما باید اذعان داشت که تفسیراین مفسران بزرگ چندان‌هم بی‌پایه و اساس نبوده است ونمی‌توان آنانرا تک اندیش وتکرو و بحساب

آورد زیرا این حکماء اشاره به‌اساتیدی می کنند که ظاهراً هادی آنها بوده‌اند وآنان را دراین راه دشوار راهنمائی می کرده‌اند واصولاً سنن مربوط به‌علم تأویل حقایق ودائی هنوز هم در آن زمان زنده و منشأ اثر فراوان بوده است.

بین پنج حکیمی که «سوتراها» را تفسیر کرده‌اند ، شانکارا شهرت کم‌نظیری بدست آورده. این شهرت خیره کننده راهم بایستی حمل برشخصیت شگرف‌آن حکیم عظیم‌الشأن کرد وهم بایستی‌آنرا به‌قدرت تجزیه و تحلیل و شیوهٔ مجادله و مباحثه و سبک نگارش بدیع و کلام بلیغ و اندیشهٔ دقیق آن استاد بزرگ نسبت داد. تأثیر فلسفه شانکارا آنچنان فراخ و وسیع بوده است که هر گاه سخن از ودانتا بمیان آید برای بسیاری ازافراد، غرض همان مکتب ودانتائی است که وی ابداع کرده است.

براهماسوترا (brahma sūtra)

تاریخ نگارش « سوتراها » بدرستی تعیین نشده است. « براهماسوترا » که مأخذ اصلی این آئین است مستقیماً مربوط به سنن کهن اوپانیشادهاست. طبق سنت هندو نگارنده آن شخصی افسانه‌ای معروف به « بادارایانا » (Bādarāyana) بوده است که گویا درسدهٔ پنجم پیش ازمیلاد مسیح می‌زیسته است. برطبق سنت دیگر او همان « ویاسا » (Vyāsa) است که مؤلف حماسه بزرگ و « پوراناها »بوده‌است. به نظر «داسگوپتا» چون این رساله‌تقریباً همهٔ مکاتب دیگرهندی بالاخص مکاتب بودائی راتنقید کرده است، احتمال نمی‌رود که بسیاردیرینه باشد و بی گمان تاریخ نگارش آن درسدهٔ دوم پیش ازمیلاد بوده است[1].

« یاکبی » معتقد است مشاجرات لفظی‌ای که این اثر با مکاتب ماهایانای بودائی کرده، حاکی‌از آنست که‌براهماسوترا در حدود قرن سوم میلادی تحریرشده است. « ماسون اورسل » (Masson - Oursel) می گوید : « انتقاداتی که سوتراها در قبال‌آئین‌های ماهایانا ایراد کرده‌اند، مُعرف تاریخ نسبتاً متأخرنگارش‌آنان است».

---

1 - S. Dasgupta : *op. cit*, p. 418

اما به نظر « بلوا کار » (Belvakar) هیچ معلوم نیست که مراد از آئین خلای (s'ūnya) تیرهٔ ماهایانا که موردانتقاد شدیداین‌اثرقرار گرفته، همان‌آئین «ایده‌آلیستی» « ناگارجونا » و دیگران باشد و احتمال این هست که « سوتراها » اشاره به‌مکاتب ابتدائی بودائی کرده باشند و نه مکاتب ناگارجونا و غیره ، در اینصورت تاریخ نگارش براهماسوترا را باید مقدم برقرن پنجم و ششم میلادی دانست[1].

به‌نظر همین محقق « براهماسوترا » چنانکه در وضع فعلی مشاهده می‌شود پرداخته و ساختهٔ یک تکامل تدریجی است و هستهٔ مرکزی آن ، احتمالاً یک کتاب دستور مبانی فلسفی بوده که اساساً از « چاندوگیا اوپانیشاد » اتخاذ سند می کرده است ، ولی بتدریج این متن‌اساسی تغییراتی چند پذیرفت و آنچنان بسط و ترویج یافت که زبدهٔ مطالب اوپانیشادها را در بر گرفت و رساله مشترک میان کلیه مکاتب نظری ودائی گردید و سرانجام در مرحلهٔ آخری تکامل خود که دورهٔ نظام یافتن قطعی آئین ودانتاست، جنبهٔ‌انتقادی بخود گرفت و به نقد مکاتب رقیب وغیر متشرع بودائی پرداخت.

شیوهٔ نگارش این‌اثر که رئوس مطالب رابه‌اختصار و ایجاز هرچه‌تمام‌تربیان می کند و آنها را بصورت معماهائی لاینحل و غامض جلوه می‌دهد از همان ایام ایجاب کرد که‌تعلیقات وحواشی بسیاری برآن بنگارند. همین پردهٔ ابهام و پیچیدگی از سوی دیگر ، موجب شد که بانیان و مفسران این مکتب « سوتراها » را بنا به ذوق و مشرب شخصی و بر طبق سنتی که بدان تعلق داشتند ، تعبیر بکنند و حکم کردن قطعی براینکه کدام یک از این تفاسیر معرف سنت اصیل تعلیمات شفاهی سوتراها بوده است ، از اشکالات حل نشدنی جهان هند شناسی است.

نه « شانکارا » و نه « رامانوجا » هیچیک نکوشیدند تا تفاسیر خود را با متن

---

۱ - S. K. Belvakar : *Vedānta Philosophy*, Poona, 1929

۲ - V. S. Ghate : *Le vedānta*, Paris, 1918

سوتراها تطبیق بدهند و در نتیجه هریک از آنان « براهماسوترا » راطبق سنتی خاص تفسیر کردند و نظرات خود را بدان آمیختند و در قالب افکار خود گنجاندند. قدر مسلم‌آنست که « براهماسوترا » اساس کار مفسرین گردید و در قرون وسطی آئین ودانتا بصورت شکیل یک مکتب فلسفی درآمد وتوسط پنج‌حکیم بزرگ‌به‌پنج‌مکتب نظری که شرح آن بعداً خواهد آمد انشعاب یافت.

گوداپادا (Gauḍapāda)

مدت زمانی که از تاریخ نگارش « سوتراها » تا طلوع آئین شانکارا می گذرد چندان روشن نیست. دوتا از ارزنده‌ترین‌آثار این دوره یکی رسالهٔ « یوگاواسیشتا » (yoga vāsiṣṭha) است که نگارنده آن ناشناس است و این اثر به‌فارسی تحت عنوان « جوك باشست » ترجمه شده است و دیگری تصنیفی است معروف به « گوداپادیا کاریکا » (gauḍapādīya kārikā) که اثر « گوداپادا » (Gauḍapāda) است.

« یوگاواسیشتا » منظومهٔ مفصلی است که بشیوهٔ « پوراناها » تحریر شده و به شش فصل بزرگ بخش گردیده است. به‌نظر « داسگوپتا » نگارندهٔ این تصنیف همزمان با « گوداپادا » یا متقدم برآن بوده است[1]. « یوگاواسیشتا » اثرفلسفی است که بصورت تعالیم عامیانه جلوه گرشده. نگارنده‌آن قریحه خاص شاعرانه داشته و مطالب خود رابه‌استعارات دلکش‌وبه شیواترین و لطیف‌ترین تعبیر پرورانده است. این منظومه بسان « گوداپادیا کاریکا » متأثر از آئین « ماهایانا » است.

به‌نظر « لا کمب »[2] در حالیکه رساله اولی یعنی « یوگاواسیشتا » متمایل به مکتب « شونیاوادا » (s'ūnyavāda) (معتقدبه‌اصالت خلأ جهانی) است دیگری تمایل به‌آئین « ویجنیاناوادا » (vijñānavāda) دارد. از لحاظ آرمان‌های اخلاقی

---

۱ - S. Dasgupta : *A History of Indian Philosophy*, vol II, Cambridge, 1961, p. 231

۲ - O. Lacombe : *L'absolu selon le védânta*, Paris, 1937, p. 17

« یوگاواسیشتا » تابع طریق تلفیق یافتهٔ کردار و معرفت است و از انجام دادن کورکورانه مراسم عبادی اجتناب می‌ورزد ومعتقداست که کمالات اخلاقی ومناعت طبع مرهون جوهر فطری انسان است که سرنوشت خویش را تعیین می کند و راه آزادی و رستگاری را برمی گزیند.

«گوداپادا» گویا استاد استاد شانکارا بوده است. به‌نظر «داسگوپتا» گوداپادا مهمترین حکیمی است که بعدازسرایندگان نابغه‌آسای اوپانیشادها برخاسته و کوشیده است که تمایلات یکتاپرستی صرف اوپانیشادها را باشیوه‌ای روشن ودلپذیر بیان بکندوآنان را بصورت تعلیمات منظم سازمان بخشد. « گوداپادا » فقط تفسیری بر « ماندوکیا اوپانیشاد»(māṇḍūkyopaniṣad) انشاء کرد که‌معروف به« گوداپاد یا کاریکا»است.

شکانکارا معتقد بود که‌آئین ودانتای عاری از ثنویت (advaita vedānta) را گوداپادا از ودا استخراج نموده و ابداع کرده است. شانکارا در بارهٔ استاد استاد خویش می گوید: «خویش‌را به‌پای استاد بزرگ می‌افکنم و او را می‌ستایم. آنکه محبوبِ محبوب من‌است. آنکه چون آدمیان را غوطه‌ور دراقیانوسی دید که بوجود سوسماران باز پیدائی مهلک گشته بود، و بعلت مهربانی و ترحم برآنان، دریای « وداها»را باعصای معظم‌خرد درهم آمیخت و آنچه را که در ژرفنای قلب وداها وجود داشت وخدایان جاوید را نیز بدان دسترسی نبود، بدست آورد[۱]».

گوداپادا، استاد « گویندا » (Govinda) بود و « گویندا » استاد « شانکارا » بوده است. تاریخ تولد و مرگ « گوداپادا» مانند سایراساتید بزرگ‌هندی دستخوش شک و تردید است وبرخی منکر وجودتاریخی وی شده‌اند و تاریخ رسالهٔ « کاریکا » را به سدهٔ پنجم‌قبل از میلاد رسانده‌اند[۲]. به‌نظر « داسگوپتا »[۳]، « گوداپادا » تقریباً

---

۱ - S. Dasgupta : *A History of Indian Philosophy*, vol I, p, 423

۲ - O. Lacombe : *op. cit*, p. 15

۳ - S. Dasgupta : *op. cit*, p. 423

همزمان با شانکارا بوده است و بظن قوی هنگامی که شانکارا طلبه‌ای جوان بود و به تحصیل معارف ودائی می‌پرداخت، «گوداپادا» هنوز در قید حیات بوده است زیرا شانکارا اذعان دارد که از خرمن فضائل آن استاد توشه‌ای چند برگرفته وریاضت و تقوای شاگردان او را نیز ستوده است.

محقق معاصر هندو «ماهادوان» درتحقیقی که دربارهٔ احوال و افکار گوداپادا کرده جملاتی چند از آن حکیم برگزیده و باعبارات بودائی خاصه با گفته‌های «ناگارجونا» مقایسه کرده است و شباهتهای شگرف آنان را نمایان ساخته و معتقد است که این وجه مشابهت را نمی‌توان صرفاً حمل بر تصادف کرد، چه گوداپادا با آئین «مادیامی‌کا» (mādhyamika) (اصالت خلأ) مأنوس بوده و با آن آشنائی کامل داشته است، از این رو می‌بایستی که بعد از «ناگارجونا» متولد شده و یا لااقل همزمان بااو بوده باشد. دربارهٔ تاریخ دقیق تولد گوداپادا وی متمایل به‌تاریخ سدهٔ پنجم بعد از میلاد است[1].

دراینکه گوداپادا از آئین ماهایانا متأثر بوده است شکی نمی‌توان کرد، چه قرائن موجود بر چنین ادعائی صحه قبول نهاده‌اند.

گوداپادا اثر خود را به چهار فصل تقسیم کرده است: ۱- متون ودائی (āgama prakaraṇa)، ۲- عدم واقعیت عالم (vaitathya prakaraṇa)، ۳- عدم ثنویت - توحید (advaita prakaraṇa)، ٤- خاموشی‌مشعل برافروخته(alātas'anti).

در فصل اول گوداپادا سه درجهٔ هستی مراتب وجود را بررسی می‌کند. واقعیت مطلق عالم کبیر و صغیر که آتمان است (ātman) چگونه در این سه درجه

۱- بعنوان مثال گوداپادا می‌گوید: «هیچ چیز نه از خود پیدا می‌شود، و نه از غیر» (svato vā parato na kiñcit vastu jāyate). ناگارجونا می‌گوید: «موجودات‌نه‌از خود پدید می‌آیند و نه از غیر».

(na svatojāyate bhavah parato naiva jāyate)

رجوع شود به: T. M. P. Mahadevan : *Gauḍapāda*, Madras, 1960. pp. 14-16

وجود جلوه گرمی‌شود؟ آتمان در عالم بیداری (عالم ناسوت) بصورت «وی شواناری» (vais'vanari) یا طبیعت کل و در عالم رؤیا (عالم مثال) به صورت «تی‌جاسا» (taijasa) یا عالم نفسانی که شاعر به واقعیتهای درون است (hyantaprājñataijasah)[۱] و در عالم رؤیای عمیق (عالم لاهوتی) که آگاهی و فرزانگی (prajñā) است پدیدار می‌شود.

سپس گوداپادا برای نشان دادن وحدت این سه مرتبهٔ وجود می گوید: «ویشنو (عالم بیداری) در داخل چشم راست است و عالم رؤیا (taijasa) در ذهن است و آگاهی و هشیاری محض در اثیر قلب است و آتمان به سه صورت، درجسم متجلی است» (tridhadehe vyavasthitah)[۲]. هرآنکس که این سه را یکی بداند از بند تجارب حیات آزاد می گردد.

گوداپادا سپس نظرات وآراء مختلف آفرینش جهان را برمی‌شمارد ومی گوید: «گروهی گویند که خلقت ارادهٔ خالق است (icchāmātram prābho) برخی پیدایش موجودات را از زمان می‌دانند (kālāt prasūtīm bhūtānām)[۳]». گوداپادا بعد به تفسیر مرتبهٔ چهارم وجود که مقام بی‌مقامی و درحکم بُعد تنزیهی وجنبهٔ لایتناهی و سرمدی برهمن است می‌پردازد و می گوید: «توریا (turīya) (مرتبهٔ چهارم - مرتبهٔ ذات) موجب خاموشی کلیهٔ رنجهاست وآن یزدان (is'ānah)، گرداننده ابدی و عاری از ثنویت ومنشأ کلیهٔ هستیهااست[٤]». مرتبهٔ بیداری و رؤیا در بند سلسلهٔ

---

۱ - *G. K.* I, 1

۲ - *G. K.* I, 2

dakṣiṇākṣimukhe vis'vo manasyantastu taijasah ākās'e ca hṛdi prājñastridhâ dehe vyavasthitah

۳ - *G. K.* I, 8

٤ - *G. K.* I, 10

nivṛtteh sarvaduhkhānāmīs'ānah pabhuravyayah . . . .

علت ومعلول‌اند، مرتبه خواب عمیق فقط علت است و نه معلول و مقام چهارم نه این است و نه آن[۱] (نه علت است و نه معلول) و آن مقام نظارت و شهادت برهمه چیز است (sarvadrk)[۲]. آنکه روحش تحت استیلای نیروی متخیله عالم است و بخواب (غفلت) فرو رفته است، چون بیدار بشود آنگاه به‌مقام «پیدا نشده» (ajam)، «هرگز بخواب نرفته» (anidram)، «برؤیا در نیامده» (asvapnam)، بی‌همتای (advaita) «توریا» آگاه می‌شود[۳].

در فصل دوم گوداپادا جهان را رؤیا و سرابی بس فریبنده تصور می‌کند و منکر واقعیت آن می‌گردد. «آتمان» (ātman) خویشتن را (ātmānam) باخویشتن (ātmanā) وبه‌برکت نیروی خلاقیت خویش (svamāyayā) تصور کرده است. خداوند اشیاء وکائنات و عالم را که در ذهنش نقش بسته بودند متکثر می‌سازد و آنان را به‌خارج منعکس می‌نماید[۴].

اشیای عینی در حکم تجلیات ذهنی است. آنچه در داخل ذهن است بالحظهٔ برق آسای اندیشه (cittakālāh) ظاهر می‌گردد و با آن خاموش می‌شود و آنچه در خارج است در دو آن، و دو لحظه (dvaya kālāh) موجود است (یعنی قبل از ادراک و هنگام ادراک) ولی اینان تخیلی پیش نیستند[۵]. و وجه تمایز بین اشیاء عینی و افکار ذهنی ناشی از توهم وخیال است[۶]. اشیاء خواه در داخل ذهن تاریک وغیر ظاهرباشند

---

۱ - *G. K.* I, 11 : dvau tau turye na sidhyatah

۲ - *G. K.* I, 12 : turyam tat sarvadrk sādā

۳ - *G. K.* I, 16

anâdimāyayā supto yadā jīvah prabudhyate ajamanidramasvapnamadvaitam budhyate tadā

٤ - *G. K.* II, 12

۵ - *G. K.* II, 13 این آفرینش ذهنی شباهت بسیار با مکتب «ویجنیاناوادا» دارد

٦- *G. K.* II, 14

و خواه در خارج روشن و نمایان، بهرحال زائیدهٔ تخیل ما هستند (kalpitā eva te) و وجه تمایز بین آنان ناشی از تنوع حواس است[۱].

نحوهٔ وقوع این تخیل خلاقه در دو مرحله است. ابتداء خداوند ارواح مقید (jīva) اشخاص را در ذهن خلاق خود می‌پروراند و سپس به‌آفرینش اشیای خارجی و باطنی می‌پردازد[۲]. همانگونه که در تاریکی طنابی خویش را چون مار جلوه می‌دهد و مار به نظر می‌آید، بهمانگونه نیز آتمان بعلت نیروی خلاقه خود، بصور گوناگون، در وهم جلوه می‌کند و چون ماهیت طناب دانسته شود، توهم «مار» خاموش می‌شود و فقط طناب می‌ماند و بس، بهمانگونه نیز اگر ماهیت آتمان شناخته شود رؤیای جهان در لحظه‌ای فرو می‌ریزد و منهدم می‌شود[۳].

گروهی جهان را خلقت می‌پندارند و برخی آنرا انحلال می‌دانند وجمعی آنرا بقاء واستمرار می‌نگارند. و لیکن کلیهٔ این تصورات آفرینش ذهنی است وهمانگونه که رؤیا وسحر بی‌بود است (svapnamāye)، بدانگونه که کاخی در آسمان بی‌پایه است، همانطور نیز این عالم برای دانایانی که در اوپانیشادها تعمق کرده‌اند بی‌بود و قرار است[۴].

«گوداپادا» سپس با لحنی که شباهتی شگرف به‌عبارات «ناگارجونا» دارد و بطور یقین متأثر از آثار ماهایاناست می‌گوید: «نه انحلال است و نه پیدایش و نه کسی در بند اسارت است ونه کسی در کوشش است و نه کسی طالب آزادی است

---

۱ - *G. K.* II, 15

۲ - *G. K.* II, 16

۳ - *G. K.* II, 17 - 18

anis'citā yathā rājjurandhakāre vikalpitā sarpadhārādibhirbhāvaistadvadātmā vikalpitah

۴ - *G. K.* II, 31

yathā vis'vam ida*m* d*rṣ*ṭa*m* vedānteṣu vicakṣanaih

و نه کسی بدان نائل آمده است. و این است واقعیت مطلق[۱] ». حق و رؤیا، مقابل هم‌قرار یافته و توهمی متقابل پدیدآورده‌اند. حق را همان اشیای غیر واقعی تصور می‌کنیم و اشیاء را هم حقِ عاری از ثنویت می‌اندیشیم. طناب را مار می‌پنداریم و آتمان را به اشیاء متفرقه و متکثره نسبت می‌دهیم، درحالیکه حق، عدم ثنویت (advaita) ومحمل واساس کلیهٔ تصورات عینی و ذهنی است[۲]. و « حق را که‌عدم تصور (nirvikalpa) و خاموشی جملهٔ پدیده‌ها (prapañcopas'amah) است عارفان دانش پژوه (علوم ودائی) (muni - vedapāraga) که منزه از گزند شهوت و ترس و حرص‌اند (vītarāga - bhaya - krodha) (به‌چشم مکاشفه) دیده‌اند[۳]». در این بند لفظ « خاموشی پدیده‌ها » بدون تردید بودائی است.

درفصل سوم گوداپادا می گوید: « حال از برهمن سخن خواهم گفت، برهمنی که آزاد از محدودیت است، هرگز پیدا نشده وهمانندی محض (samatām gatam) است. چگونه آنچه‌که هرگز بوجود نیامده، در همه جا سریان یافته[۴] ؟ آتمان بمثابه فضای داخل کوزه است[۵]. همانطوری که فضای محبوس در اشیاء، به‌صور کوزه‌های مختلف محصور شده ومانند خود کوزه‌ها محدود گشته است، و اگر کوزه بشکنند فضای داخل آن به فضای لایتناهی باز می گردد، بهمانگونه نیز جان (پس از آزادی از محدودیتهای جسم و ذهن و غیره) به روح می‌پیوندد. پس

---

۱ - *G. K.* II, 32

na nirodho na cotpattirna baddho na ca sādhakah.

na mumukṣurna vaimukta ityeṣā paramārthatā

۲ - *G. K.* II. 33

۳ - *G. K.* II, 35

vītarāgabhayakrodhairmunibhirvedapāragaih nirvikalpo hyayam dṛṣṭah prapañcopas'amo' dvaya

۴ - *G. K.* III, 2

۵ - *G. K.* III, 3

روح مانند اثیر است و بحدود اشیای متکثره جهان احاطه گشته و گوئی که با آفرینش پیدا می‌شود و با انحلال عالم باطل می گردد ، درحالیکه دراصل محیط بهمه چیز است و در هر جا و هر مکان و هر زمان همواره موجود است و در کلیهٔ اشیاء و کائنات و هستیها مانند اثیرلایتناهی منتشر و در سریان است.

گوداپادا برای نشان دادن اینکه‌ارتباط روح فردی باروح کلی عالم، ارتباط جزء و کل نیست و این‌دو اصل عین‌هم بوده و از یک سنخ اند می گوید:«بدانگونه که فضای داخل کوزه نه‌دگرگونی فضا و نه‌جزئی از آن است، بهمانگونه نیز روح فردی (جیوا) نه دگرگونی‌آتمان است و نه جزئی از آن است[1]». «چنانکه آسمانی که به‌گردوغبار کدر گشته ، به‌نظر کودکان سیاه ظاهر می‌شود ، بهمانگونه نیزحق به‌نظر بی‌خردان آلوده به‌پلیدیها جلوه می کند[2]».

در بند اول فصل چهارم گوداپادا لب به‌ستایش می گشاید و صفات معبودی را می‌ستاید که‌بطرزعجیبی شبیه بوداست وی می گوید: «آن مرد بزرگ را می‌ستایم که معرفتی‌فراخ چون‌آسمان داشت وبدانست که‌جمله‌پدیده‌ها مانند آسمان‌تهی‌اند». (dharmān gaganopamān). «گوداپادا»واژه «دارما» (dharma) را دراینجابه‌معنی بودائی «عنصر» و «پدیده» تعبیر کرده است ، درحالیکه «دارما» درآئین هندو مفهوم عدالت وفضیلت ونظام‌اخلاقی عالم را دارد. استعمال این لفظ بمعنی عنصر و پدیده خود گواه بر تأثیر بودائی است.

گوداپادا دربارهٔ رابطهٔ علت و معلول بحث جدلی‌ای به‌پیش می‌آورد که ما را بیدرنگ‌بیاد مباحثات حکیم بودائی «ناگارجونا» می‌اندازد وی می گوید: «هرکه علت راهمان معلول بداندیعنی معلول را صورت بالفعل علت بداند پس باید تصور

---

۱ - *G. K.* III, 7

۲ - *G. K.* III, 8

yathā bhavati bālānā*m* gagana*m* malina*m* malaih tathā bhavatyabuddhānāmātmā ' pi malino malaih

کند که علت خود زاده شده است. حال چگونه آنچه هرگز بوجود نیامده پدید می‌آید؟ و چگونه آنچه که ابدی است (nityam) تکثر اختیار می کند (bhinnam)[۱].

«اگرمعلول سوای علت نباشد پس بایستی اذعان داشت که معلول نیز بسان علت هرگز زاده نشده (ajam) و اگرچنین باشد چگونه علتی که متمایز از «معلول بوجود آمده» (jāyamānāt - karyāt) نیست، در عین حال ابدی می‌تواند شد» ؟ (dhruvam)[۲].

اگرعلت از معلول پیدا شود واین اخیر نیز ازعلت بوجود آید، ناگزیر بایستی تصور کرد که پدری از فرزندی زاده شده است (putrājjanma pituh)[۳] و این تناقض است. هیچ شیء نه از خود (svato) و نه از غیر خود پدید نمی‌آید. هیچ چیزی بوجود نمی‌آید که هست باشد، یا نیست باشد، یاهست ونیست باتفاق باشد[٤]. کلیهٔ تجارب ما مبتنی براشیاء خارجی است و اگردوگانگی عینی و ذهنی نبود همه چیز معدوم می‌شد و رنج نیز منهدم می گردید. اگر اشیاء را در نظام توالی و پیوسته مشاهده بکنیم یا اگراشیاء را از لحاظ عللی که آنان را پدید آورده در نظر بیاوریم (yuktidars'anāt)، تجارب حسی ما از اشیای خارجی و علل عینی مستفاد خواهند شد. اما از لحاظ واقعیت وجودی (bhūtadars'anāt) اشیای خارجی و علل عینی

---

۱ - *G. K.* IV, 11

kāra*n*a*m* yasya vaikārya*m* kāra*n*a*m* tasya jāyate jāyamāna kathamaja*m*, bhinna*m* nitya*m* katha*m* ca

۲ - *G. K.* IV, 12

۳ - *G. K.* IV, 15

٤ - *G. K.* IV, 22

svato vā parato vā' pi na kiñcit vastu jāyate sadasat sadasadvā' pi na kiñcit vastu jāyate

بی‌اساس و بی‌دلیل‌اند (animittvam)[۱] ، زیرا اشیاء بخودی خود واقعیتی ندارند و در حکم پدیده‌های ذهنی هستند.

« همانگونه که حرکت شعله یک مشعل گهی راست و گهی کج است. (ṛjuvakrādikābhāsam alātaspanditam)[۲]، بدانگونه نیز امواج ذهنی بصورت عالم و معلوم ، داننده و دانسته جلوه می کنند. چنانکه مشعل خاموش، نه حرکت دارد ونه صورتی از خود ظاهر می‌سازد، ذهن خاموش نیز بدانگونه از هر ظهور و پیدایشی مبری است[۳]». پس اشیائی که پیدا می‌شوند و مصداق می‌یابند در واقع هرگز بوجود نیامده‌اند و ظهور آنان به‌برکت افسون « مایا » (māyopamam) تحقق یافته است و این مایا نیز تخیلی بیش نیست[٤]. « بدانگونه که ازدانه‌ای تخیلی، نهالی تخیلی ببار می‌آید و آن نه باقی است و نه فانی ، علت وجودی عناصر و پدیده‌های جهان نیز بدینگونه است[٥] ».

کلیهٔ مظاهر جهان از تکثر و تضاد امواج ذهنی چون عالم و معلوم ، باطن و ظاهر ، اندیشنده و اندیشیده ظاهر می گردد و ذهن خود در اصل همان آتمان (ātman) است و در واقع خالی ازمحتوی است (nirviṣayam) و عاری از هرگونه پیوستگی و استمرار و ارتباط است و ابدی و سرمدی و باقی است. مادام که عناصر

---

۱ - *G. K.* IV, 25

۲ - *G. K.* IV, 47

۳ - *G. K.* IV, 48

aspandamānam - alātam - anābhāsamaja*m* yathā aspandamāna*m* vijñānām - anābhāsamaja*m* tathā

٤ - *G. K.* IV, 58

٥ - *G. K.* IV, 59

yathā mayāmayād bījād jāyate tanmayo' nkurah nāsau nityo na cocchedī tadvaddharmeṣu yojanā

را همچون علت و معلول ، مؤثر واثر ، دریابیم در گرداب توهم دریای باز پیدائی (samsāra) محصور می‌مانیم .

اشیاء از لحاظ نسبی و تجربی (samvrtti) وجود دارند و نه از لحاظ مطلق (paramārtha)[1] . آنان مظاهر بی‌بودی هستند و چون نسبی‌اند البته بیکدیگر مربوط شده‌اند ، امـا تسلسل این پدیده‌ها بسان پایه‌های نردبان سحر انگیزی است کـه بر هیچ قرار گرفته باشد. گفتن اینکه اشیاء وجود دارند (asti) یا وجود ندارند یا هم وجود دارند و هم ندارند یـا متحرك (cala) یا ساکن ، یا ساکن و متحرك در عین حال هستند سر گرمی کوته فکران و تیره خردان است[2]. و هر که به مقام بی‌علتی و بی سببی (animittatvam) برسد بمقام تجرد از ترس و اندوه و شهوت نائل آید و از آن متمتع گردد .

در اینکه « گوداپادا » متأثر ازآثار «ماهایانا» بالاخص «ناگارجونا» و رسالهٔ « لانکاواتارا » (lankāvatāra) بوده است ازعبارات او به‌وضوح ثابت می‌شود، حتی برخی‌او رابودائی پنداشته‌اند. در واقع گوداپادا می‌خواسته است ترکیب وامتزاجی ازآئین خلأ واصالت تصورات ذهنی ماهایاناومبحث آتمان اوپانیشادهابوجود بیاورد. چون باید اذعان داشت که این دوآئین و نحوهٔ تفکر ، یعنی ماهایانا و اوپانیشادها، مبحث « ایده‌آلیستی » را به منتهادرجهٔ کمال رسانیده وهریك ازطریق خاص خود، هستیها و کائنات را رؤیای فریبنده و سرابی بی‌بود انگاشته است.

آثار مکتب ودانتای عاری از ثنویت (Advaita)

پیش از آنکه بـه تفسیر مکتب شانکارا و چهار بانی دیگر ودانتا بپردازیم شایسته است شرح مختصری از تصنیفات مهم این مکتب ذکر کنیم. قدیمی‌ترین تفسیری که‌از رسالهٔ « براهماسوترا » در دسترس ماست تفسیری است کـه شانکارا

---

۱ - *G. K.* IV, 74

۲ - *G. K.* IV, 83

بر آن نگاشته است. این تفسیرِ ارزنده بی گمان یکی از شاهکارهای ادبیات فلسفی جهان است و چه از لحاظ قدرت بیان و رسائی عبارات، چه از لحاظ شیوهٔ نگارش و تعادل لفظ و معنی، منشأ سرشار الهام رسالات بسیاری بوده است که طی قرون متمادی آئین ودانتا را تکمیل کرده وبدان جلا وشکوهی خاص بخشیده‌اند.

« آناندا گیری » (Ānandagiri) که مرید شانکارا بود تفسیری بر تفسیر استاد خود تحریر کرد که به « نیایا نیرنایا » (nyāyanirnaya) معروف است. « واچاسپاتی میشرا » (Vācaspati Mis'ra) (قرن نهم میلادی) که تفسیرجامع او در بارهٔ مکتب سانکهیا مذکور شد، حاشیه‌ای برتفسیر شانکارا نگاشت که‌به «بهاماتی» (Bhāmatī) معروف است. شاگرد دیگر شانکارا موسوم به «پادماپادا» (Padmapāda) تفسیری انشاء کرد که به « پانچاپادیکا » (pañcapādika) مشهور است.

آثاری که از مکتب شانکارا بوجود آمد بسیار مفصل است و ذکر کلیهٔ آنان دراین مختصر نمی گنجد. درپایان می توان ازرسالهٔ «ودانتاپاریباشا» (vedāntaparibhāṣā) اثر « دارماراجا » (Dharmarāja) (قرن هفدهم) که بیشتر مربوط به مبحث شناخت است و رسالهٔ کوچک « ودانتاسارا» (vedāntasāra) اثر « سادانندا » (Sadānanda) (نیمهٔ اول قرن شانزدهم) که مخلوطی از ودانتا و عقاید سانکهیا است و رسالهٔ « پانچاداشی» (pañcadas'ī) که منسوب به«ویدیارانیا» (Vidyāranya) است ورسالهٔ کوچک «امتیاز بین شاهد و مشهود» (drgdrs'ya viveka) که هم به «بهاراتی‌تیرتا» (Bhārati tīrtha) منسوب است وهم به‌شانکارا و«ویدیارانیا» یعنی مؤلف«پانچاداشی»، نام برد.

استاد شانکارا (S'ankarācārya)

مفسران وعلمداران بزرگ مکتب ودانتاچنانکه‌قبلاً ذکرشد عبارت بوده‌اند از شانکارا، « رامانوجا » « نیمبارکا »، « مادهوا » و « والابا ». بین این پنج، شانکارا و رامانوجا از سایرین مهمتر هستند و بین این دوی اخیر شانکارا دارای

مقام بالاتر وممتازتری است، بنحوی که پاره‌ای را عقیده براینست که مکتب ودانتا معادل همان آئینی است که شانکارا ابداع کرده است.

هیچ نامی چون اسم «شانکارا» در تاریخ فلسفهٔ برهمنی بهتر شناخته نشده است و هیچ آئینی چون آئین او در تفکر هندو بطور عمومی، منشأ نفوذ و الهام نبوده است[1].

استاد شانکارا گویا در سال ۷۸۸ میلادی نزدیک قصبهٔ «کالادی»(Kāladi) در منطقهٔ «مالابار» (Malabar) پا بعرصهٔ هستی نهاد. در بارهٔ حیات او اطلاعات درستی در دست نیست. زندگی کوتاه او (چون وی در سن ۳۲ سالگی درگذشت) توأم با افسانه‌های اعجاز آمیزی بوده است که ما را بیاد قهرمانان بزرگ اساطیری می‌اندازد.

شرح حال نویسان او[2] داد سخن در بارهٔ کرامات او داده‌اند و حتی او را یکی از مظاهر شیوا دانسته‌اند. افسانه‌های دیگر او رافرزند شیوا معرفی می کنند. گویا شیوا بنحومعجزه‌آسائی او رابوجودآورد و وی از بدو کودکی به کلیهٔ علوم نظری ویقینی آشنائی کامل داشت و صاحب کرامات بسیار بود، حتی رودخانه‌ای را از مسیر خود تغییر داد و آنرا جلوی آستانهٔ خانهٔ مادرش آورد تا زحمت رفتن به‌لب آب به مادرش تحمیل نشود. نکته‌ای که در سیرت این مرتاض خلل ناپذیر بیش‌از هرچیز در انسان تأثیر می کند ومعرف سرشت مهربان و طبع لطیف اوست اینست که شانکارا به مادرش مهر بسیار می‌ورزید و او را سخت گرامی می‌داشت، هنگامی که مادرش درگذشت شانکارا باوصف اینکه مرتاضی گوشه گیر و خلوت گزین بود و طبق سنت خلوت گزینان (saṃnyāsin) نمی‌بایستی که در مراسم تشییع وترحیم شرکت

---

۱ - V. S. Ghate : *S'ankara*, E. R. E, vol 11, p. 185

۲ - چون «ماداوا»(Mādhavāchārya) در کتاب (S'ankaradigvijaya) و«آناندا گیری» (Ānandagiri) در رسالهٔ (S'ankara vijaya) یا «فتح شانکارا»

جوید معذلک این قاعدهٔ مقدس را زیر پای نهاد و درمراسم سوگواری شرکت کرد و در نتیجه غضب همگنانش را علیه خویش برانگیخت[1].

شانکارا یکی از بانیان بزرگ مکتب ودانتا و از مروجین ومدافعین راسخ آئین یکتاپرستی مطلق عاری از ثنویت (advaita) است. وی در سراسر کشور هند سفری توأم با پیروزی کرد و برای مبارزه با بودائیان و ثنویت پرستان به قیام برخاست وبا مناظرات ومجادلات و براهین محکم خویش، عقاید و آرای آنها را درهم کوفت و بر همهٔ مخالفین خود غلبه یافت و سپس برای آنکه به آئین خویش بقاء و استمرار جاوید و تزلزل ناپذیری ببخشد، در چهارگوشهٔ سر زمین هند چهار مرکز دینی (matha) ایجاد کرد که هنوزهم پابرجاست و سران هریک از این مراکز عنوان شانکارا را دارند. اگربخواهیم صفات متنوع وقریحه وحکمت نابغه‌آسای او را دریابیم بایستی گفت که شانکارا هم‌حکیم پرمغز و هم‌فیلسوف جدلی تیز بین و باریک سنج وهم‌استاد سخن و ادب وهم عارف بلندپایه‌ایست که گویا به عالیترین مقامات کشف و شهود ممتاز گردیده و بر کلیهٔ علوم نظری زمان خود احاطه کامل داشته است.

شانکارا تفسیری بر «براهماسوترا» انشاء کرد که نمونهٔ بارز قدرت تفکر و مهارت وی درزبان‌فلسفی سانسکریت است. شیوهٔ نگارش‌وی اعتدال وبی‌تکلفی سخن فصیح و بی پیرایهٔ ادبای بزرگ ادبیات «کلاسیک» جهان را داراست. دربارهٔ این تفسیر شانکارا، «الترامار» معتقد است که شانکارا در تفسیر خود سوتراها را زیرپای می‌نهد و می‌کوشد تا پاکی و بی‌آلایشی آئین ابتدائی اوپانیشادها را بیابد[2].

«گات» می‌گوید: «آئین شانکارا هرچند هم از لحاظ فلسفی با ارزش باشد،

---

۱ - O. Lacombe : *op. cit*, p. 22

۲ - Oltramare : *Théosophie brahmanique*, p. 159

نقل از R. Grousset : *Histoire de la philosophie orientale*, Paris, 1923, p. 60

هرچند هم ازلحاظ کوششی که وی جهت نظام بخشیدن به اوپانیشادها کرده، دارای اهمیت باشد با وصف این با روحیهٔ «سوتراها» بیگانه است»[۱].

شانکارا تفسیری دیگر بر «بهاگاوات گیتا» و ده تا از اوپانیشادهای اصیل و کهن نگاشته است که در نوع خود کم نظیر است. وی درضمن آثارشخصی بسیاری ظاهر ساخته که از میان آنان می‌توان از «نیم تاج حکمت» (vivekacuḍāmā*ni*) و «خویشتن شناسی» (ātmabodha) و «هزار پند» (upades'asahasrī) نام برد. این رسالات در ردیف آثار بدیع معنویت هندو بشمارانند.

آئین عدم ثنویت (Advaitakevala)

آئین شانکارا در جای دیگر مورد بحث قرار خواهد گرفت. رئوس مطالب این آئین در اینجا باختصار مذکور می‌شود تا خواننده بر امتیازاتی که بین این آئین و نحوهٔ تفکر سایرمفسران ودانتا موجود است، واقف بگردد.

شانکارا تمایلات یکتاپرستی اوپانیشادها را بسط و ترویج داد و به عقاید و آرای «براهماسوترا» سازمان بخشید واساس و مِحمل تغییر ناپذیر کلیهٔ واقعیتهای جهان را برهمن دانست یعنی اصل خنثی‌ای که در بعد تنزیهی و جنبه لایتناهی خود بهیچ صفتی موصوف نیست و آنرا فقط به صفات سلبیه بیان توان کرد.

برهمن که هستی صرف است (sat) ورای تعینات ذهنی و عینی جهان بوده و معادل «آتمان» (ātman) است. آتمان و برهمن دو قطب واقعیت در عالم کبیر و صغیر هستند و بقول ودانتا «برهمن واقعی است، جهان فانی است، روح همان آتمان است وبس». عالم به برهمن اضافه گردیده است واگرجمیع مظاهر وصور و محدودیتها را از متن واقعیت برگیریم و انتزاع بکنیم آنچه می‌ماند همان واقعیت مطلق است که باقی است و بخودی خود می‌درخشد.

---

۱ - V. S. Ghate : *Le vedānta, étude sur les brahma sūtras et leurs cinq commentaires*, Paris, Tours, 1918

در نظر شانکارا علم برهمن پی‌بردن به‌راز همانندی محض آتمان و برهمن است. واقعیت جهان را می‌توان در این معادله مختصر یعنی « آتمان مساوی است با برهمن» خلاصه کرد. بنابراین،آئین ودانتای شانکارا را آئین عدم‌ثنویت (advaita) و تجرد کامل (kevala) و عاری از تعین و تکثر (nirvis'eṣa) می گویند.

شانکارا هیچگاه اصل تکثرارواح را نپذیرفت. آتمان حاصل جمع کلیهٔ ارواح شخصی نیست بلکه جوهری است کلی و وصف ناپذیر و روحانی که نه فاعل است و نه منفعل و در بند خودآگاهی و انیت محصور نمی‌شود بلکه ناظر مطلق وشاهد بی‌مانند (sākṣī) و عین برهمن است و درعباراتی چون « توهمانی » (tat tvam asi) مصداق می یابد. عبارت « توهمانی » معرف آنست که اگر کلیهٔ ضمائم و قیودی را که به‌ضمیر«تو» (tvam) می‌پیوندند وآنرا غیرآن چیزی که هست جلوه می‌دهند برگیریم « تو » یعنی‌آتمان عین« آن » یعنی برهمن‌خواهی شد، چه این دو واقعیت دو آینهٔ تمام نمای یکدیگراند.

انگیزهٔ خلقت و آفرینش نیروی متخیله و خلاقهٔ مایاست. مایا افسون وسحرو جادو و راز ژرف وتوجیه ناپذیر و مانند خود جهان معمائی است ناگشودنی. مایا طبیعتی مضاعف دارد : از یک سو نیروی خلاقیت و قوهٔ متخیله است که بامکانات موجود در ذهن‌ایزدی مصداق می‌بخشد و ازطرف دیگرهمین خلقت موجب استتار واقعیت می گردد. « مایا » حجاب و پردهٔ ابهامی است که بین‌خالق ومخلوق سایه می‌افکند و براثرتکثر واقعیتهای عینی و ذهنی، غیرواقعیت را ضمیمه واقعت می کند ومجازی را به مطلق و حادثات را به قدیم‌نسبت می‌دهد.

حال که همه چیز برهمن و آتمان است و جز آن دو، واقعیت دیگری‌نیست، قانون علیت چگونه مطرح‌شده؟ سانکهیا معلول را صورت توسعه‌یافته وبفعل درآمده علت می‌داند ومعلول را درعلت موجود می‌انگارد (satkāryavāda). به نظر شانکارا علت واقعیتی لایتغیراست وهمان وجود وهستی مطلق است. جمیع مظاهریا معلولات

بدان اضافه می گردد ، علت «بود» و معلولات «نمود»اند یعنی پدیده‌هائی هستند که ازجهل وتوهم عالم سرمی‌زنند وضمیمه متن لایتناهی واقعیت می گردند. معلولات نمود و مظاهرعلتی لایتغیرهستند و در واقع اساس وجودی ندارند. این قانون علیت را « ساتکاراناوادا » (satkāra*n*avāda) یا « صرف واقعیت علت » می گویند.

شانکارا برهمن را بدوقسم تعریف می کند. برهمن خنثی که عاری از هرگونه صفت و کیفیت بوده (nirgu*n*a) و مقام ذات است و دیگری برهمن به‌صیغهٔ مذکر که کلیهٔ صفات و کیفیات را داراست (sagu*n*a). برهمن به برکت نیروی « مایا » از بعد تنزیهی وصف بی صفتی درمی‌آید و به کلیهٔ صفات موصوف می گردد و فاعل و منفعل جلوه می کند.

همانگونه که ما براثرنادانی شخصی(avidyā) سرابی را که درذهنمان نهفته است به خارج منعکس می‌سازیم ، بدانگونه نیز « برهمن ساگونا » که نوعی ذهن کلی است به‌مددتوهم‌جهانی، مُثُل اشیاء را درخود می‌پروراند و به‌خارج منعکس می‌سازد و تسلسل پدیده‌ها را بوجود می‌آورد بدون آنکه چیزی از حق بکاهد یا چیزی بدان بیفزاید. بدانگونه که شعاع نوری به‌اثر تابش به اشیاء ، رنگ آنان را بخود می گیرد و خود هرگز تغییر نمی کند ، بهمانگونه نیز این خلقت ظل برهمن است و مانند رؤیائی از او صادر شده و مانند رؤیائی نقش برآب است.

شانکارا برهمنی راکه مزین و آراسته به کلیهٔ صفات است ، « ایشوارا » یا خداوند و پرورد گار و آفرید گار نیز نام می‌نهد و این در واقع مقام « تعین یافتهٔ » حق است.

ارتباط برهمن به‌عالم ارتباط یکطرفه است. برهمن علت فاعلی و مادی عالم است. یعنی درمثال کوزه، هم کوزه گر است و هم گل و هم چرخ کوزه گر ، ولی جهان برهمن نیست و بین این دو، پیوستگی جوهری وجود ندارد بلکه ارتباط این دو نسبت ظل است به درخت یا نسبت موج است به‌دریا.

برهمن نامتناهی ، براثر توهم ، نسبیت می‌یابد وبه‌چهارمرتبهٔ وجود تنزل

می کند : ۱ ـ عالم بیداری، ۲ ـ عالم رؤیا و مثال ، ۳ ـ عالم خواب عمیق ، ۴ ـ مقام بی‌مقامی خود آتمان که هرگز ظاهر نمی‌شود. این تعینات در عالم صغیر به صورت تعینات پنجگانهٔ (pañca - kos'a) یعنی قشر طعام، قشر نفس، قشر ذهن، و قشر عقل و غیره جلوه می کنند. این مطالب درجای دیگر به تفصیل ذکر خواهد شد. این تعینات حجاب و پرده‌ای ایجاد می کند و مانع آن می‌شود که ما نور باطن خویش را ببینیم. نادانی وجهل در عالم کبیر بصورت قوهٔ متخیلهٔ « مایا » و توهم جهانی و درعالم صغیربصورت جهل ونادانی (avidyā) ظاهر می‌شود یا بعبارت بهتر تخیل جهانی و عینی « مایا » است و تخیل ذهنی و شخصی « اویدیا » (avidyā) است. نادانی ، عجز و ناتوانی ما برای تشخیص و تفکیک (viveka) واقعیت از غیر واقعیت است.

« مایا » که قوهٔ متخیله است ، آفرینش را براثر یک سلسله « برنهادن » غیر واقعیت به واقعیت ایجاد می کند. شانکارا « برنهادن » را « ادیاسا » (adhyāsa) یا چیزی را بالای چیزی نهادن یا « نسبت دادن » گفته است. این مبحث بعداً به‌تفصیل بحث خواهد شد.

نسبت دادن غیر واقعیت به واقعیت درسه مرتبهٔ وجودی به مصداق عالم تجربی (vyāvaharikī) ، عالم‌مظاهرصرف(prātibhāṣikī) وعالم‌حقیقی(pāramārthikī) است.

درعالم‌تجربی ما دستخوش توهم‌هستیم وآنچه می‌بینیم و احساس می کنیم و می‌دانیم نسبت غیر واقعیت است به واقعیت ، یا بعبارت « کانت » می‌توان گفت نسبت پدیده‌هاست به ذوات. در مرحلهٔ دوم که خواب و رؤیا است این‌توهم یک درجه ارتقاء می‌یابد و آنرا می‌توان توهم «به‌توان دو» و یا درجهٔ دو نام‌نهاد، زیرا دراین مرتبه به توهمی که قبلاً موجود بود، ماتوهم دیگری نیز اضافه می کنیم و این بدان ماند که در تاریکی طنابی را ببینیم و آنرا مار بپنداریم. خود « طناب »

بارآوردهٔ یک توهم اولی است ولی با تصور کردن اینکه آن « مار » است ، توهم دیگری رابه متن و محمل آن می‌افزائیم، بعبارت دیگرتوهم دیگری را ضمیمهٔ توهم اولی می‌سازیم. در مرحلهٔ سوم که حقیقی است عالم ذهنی و عینی همانند یکدیگر می‌شوند و آدمی دیگراسیر پردهٔ اوهام نیست. اما شانکارا می گوید که مقام بالاتری هست که سلب سلب و نفی نفی است.

شانکارا آئین « ماهایانا » را که باصالت تصور معتقد بود سخت انتقاد کرد. « گوداپادا » چنانکه دیده شد متأثر از مکاتب « ماهایانا » بود و جهان را آفرینش ذهنی (kalpita) می‌پنداشت و آن را هیچ می‌دانست. این عقاید صرفاً «ایده‌آلیستی» را مکتب متأخرشانکارا خاصه مکتب « پراکاشاناندا » (Prakās'ānanda) در رسالهٔ « ودانتا سیدانتامو کتاوالی»[1] دنبال کرد و معتقد شد که خارج از برهمن که واقعیت مطلق است سایر مظاهر این جهان در حکم رمز وتمثیل (prātītika) است.

در نظر شانکارا جهان عینی و تجربی هر چند هم پرداخته و بارآوردهٔ « مایا » است معذلک دارای یک واقعیت نسبی است. مادام که واقعیت را از غیر واقعیت تفکیک نکرده‌ایم جهان تجربی دارای یک حقیقت نسبی است و هر ادراک و معرفتی درست است مگر خلافش باثبات برسد. پس واقعیت جهان مادام که عکسش ثابت نشده حقیقت دارد و مظاهرِ صرفاً غیر واقعی همان عالم رؤیا و مثال هستند. عالم نه وجود است و نه‌غیر وجود وحقیقتی است دو پهلو که مانند «مایا» نه‌هستی است ونه‌نیستی وماهیت آن چون خود «مایا» وصف‌ناپذیر (anirvacanīya) است. مکتب شانکارابامکاتب «ایده‌آلیستی» بودائی تفاوت دارد. مکاتب بودائی کلیهٔ پدیده‌های جهان را نیستی صرف وعدم می‌پنداشتند درحالیکه شانکارا آنها را هم عدم وهم هستی‌تشخیص می‌دهد ومی گوید فقط هنگامی می‌توان از «بی‌بودی» آنان یقین حاصل کرد که خلافش (معرفت تفکیکی بین‌حق و باطل) باثبات برسد.

---

۱ - *Vedāntasiddhānta muktāvali*

در بارهٔ تأثیر احتمالی آئین « ماهایانا » در « شانکارا » پاره‌ای معتقداند که وی بهرحال از تیرهٔ « ماهایانا » متأثر بوده است. گروهی می گویند شانکارا که با چنین حرارت و بی‌تابی علیه بودائیان قیام می کرده خود بدون چون و چرا متأثر از فرضیه های « ایده‌آلیستی » آنـان بوده است. ولی بقول « رنو » بـااینکه کلمه و فرضیهٔ « مایا » در تیرهٔ « ماهایانا » با مفاهیم مشابهی منعکس گردیده ، مع‌الوصف شانکارابدان صفت مخصوصی بخشیده که بامکاتب «ویجنیاناوادا » و « شونیاوادا » تطبیق نمی کند ، وی فقط « نیمه ایده‌آلیست » است و مبحث تخیل جهانی شانکارا بیشتر جدلی است تا جوهری[1].

«ماسون اورسل» می گوید: « برهمنِ شانکارا، بطرز شگفت آوری شبیه خلأ « ناگارجونا » است، از سوی دیگر دینی که شانکارا به‌آئین « ویجنیاناوادا » دارد، انکار ناپذیراست. به‌نظرمن فلسفه‌اوترکیبی‌است ازآئین«شونیاوادا» و «ویجنیاناوادا» که بدان مفهوم آتمان اوپانیشادها را نیز اضافه کرده باشند[2] ».

در واقع باید گفت که شانکارا مبحث « مایا » را آنچنان گسترش داد و فرضیهٔ توهم جهانی‌را به‌چنان درجهٔ کمال رساند که مشکل‌می‌توان شباهت وسنخیتی‌را که بین‌فلسفه او و مکاتب ماهایانا موجود است انکار کرد و محتمل است که شانکارا تحت تأثر آئین های ماهایانا بوده باشد ولیکن شانکارا هیچگاه آئین آتمان و برهمن را فدای توهم وخلأ جهانی‌نکرد و درنحوهٔ تفکرخود، صددرصد هندو وادامه‌دهندهٔ سنت کهن اوپانیشادهاست.

علل شهرت بی‌مانندآئین‌شانکارا، یکی،پیوستگی وی به‌سنت برهمنی وتشرع بدون قید وشرط اوست، و دیگری اینست که‌آئین وی براساس‌وحی‌ودائی پی‌ریزی شده است و ریشه‌هایش در کنه معنویت هندو فرو رفته و معتقدات هندو را دردامن مکتب خود پرورانده است.

---

۱ - L. Renou : Le Vedānta *L'Inde classique*, vol II, 1953, p. 28

۲ - P. Masson - Oursel : «*Journal asiatique*», avril - juin, 1922, p. 273

رامانوجا (Rāmānuja)

فرضیهٔ یکتاپرستی شانکارا فقط بمنزلهٔ یکی از تفاسیرآئین ودانتاست. شانکارا آنچنان سرمست‌یگانگی و همانندی محض برهمن و آتمان گردیده بود که جهان را رؤیائی تلخ و سرابی بی‌بود به کام آن‌فرزانگانی‌می‌دانست که از دریای سامسارا عبورکرده وخلاصی یافته بودند. انتقاداتی که علیه این‌آئین ایراد گردید از جانب حکمای بزرگ مکتب ودانتا درقرون وسطی بود.

این حکماء فرضیه «مایا» را غیر متشرع تشخیص دادند و مبحث توهم جهانی را مغلطه ومناقشه تعبیر کردند، و معتقد شدند که شانکارا به‌طریق محبت (bhakti) که یکی از عنایات و مواهب الهی است، اعتنائی روا نداشته است و در مفاهیمی انتزاعی که شناختشان امکان ناپذیراست غوطه‌ور و سرگردان شده است. این‌حکماء قدمی فراتر نهادند و فلسفه او را تقبیح کردند وحتی او را به کفر بودائی بودن محکوم ساختند و پیرو مکتب «شونیاوادا» پنداشتند. بعد از وفات شانکارا «ودانتا» ازطریق یکتاپرستی صرف منحرف گردید و فرضیه ثنویت ماده و روح بدان روی‌آورد، اما مکتب شانکارا به‌حیات خود ادامه داد و بتدریج تحت تأثیر ماهایانا قرارگرفت. اولین استاد بزرگی که علیه شانکارا قیام کرد «رامانوجا» بود.

رامانوجا که متعلق به طبقهٔ برهمنان بود، در منطقهٔ «کارنات» جنوب‌هند و در قرن یازدهم میلادی (۱۰۱۷ - ۱۱۳۷) می‌زیسته است. باید بخاطر آورد که بزرگترین حکمای ودانتا حتی خود شانکارا از جنوب هند برخاستند، یعنی از مناطقی که تحت نفوذ اقوام «دراویدی» بود.

رامانوجا تعلیمات خود را از حکیمی که پیرو مکتب شانکارا بود گرفت. ولی چون گرایشی بسیار به«ویشنو»داشت و‌از پرستندگان راسخ وی بودوبه‌آئین«بهاگاواتا» و «پانچاراترا» و طریق عشق و محبت علاقه بسیار می‌ورزید، از این رو روش

بغایت نظری آئین شانکارارابه کنار گذاشت و طریق محبت را برگزید و مرید استاد دیگری شد که پیرو کیش فلسفیِ ویشنوئی بود.

رامانوجا نقطه تلفیق و شکوفائی اعتقاداتی چند است و چندین جریان تفکر در ایجاد مکتب وی مدخلیت داشته‌اند. وی از طرفی تحت تأثیر یک سلسله ازتفسیرهای «براهماسوترا» بوده است که از منابع ویشنوئی (سوای سنن شانکارا) سرچشمه می گرفته‌اند و از طرف دیگر، اشعارمعروف به«آلوارها» که درمدح وستایش «ویشنو» بزبان تامیل انتشار یافته بود در تکوین آئین وی مؤثر بوده است. این اشعارمنشأ الهام‌بخش یک سلسله ازمحققین‌وحکمای ویشنوئی بوده‌است. درضمن باید افزود که جنوب هند چشمه زایندهٔ ادبیات مقدس کیش ویشنوئی (پانچاراترا) است. این آثارگرانبها در تکامل آئین هندو بالاخص کیش بهاگاواتا و مذهب ویشنوئی نقش بسزائی داشته‌اند.

استاد دیگری که رامانوجاپس از ترک گفتن مکتب شانکارا برگزید، معروف به «یامونا» (Yāmuna) است. این حکیم یکی از مروجین جنبهٔ فلسفی معتقدات ویشنوئی بود. رامانوجا بعد از چندی جانشین استاد خود گردید و در رأس مکتب اوقرارگرفت و درشهر «شری رینگام» (S'rīringam) نزدیک شهر «تریچی نوپولی» (Trichinopoly) مستقرشد وبیشترایام عمرخود را درآنجا گذراند. ولی سلاطین «چلا» (Cola) باو چندان مهر نمی‌ورزیدند و رامانوجا معزول گشت. علت این عزل این بود که سلسله سلاطین «چُلا» پیرو معتقدات شیوائی بودند و به رامانوجا که از کیش ویشنوئی تبعیت می کرد نظرخوشی نداشتند. «رامانوجا» به دربار سلاطین «می‌سور» (Mysore) در شمال هند پناه برد و گویا در سال ۱۱۳۷ و به‌سن صدوبیست سالگی از این جهان رخت بربست.

آثاری که بوی نسبت داده‌اند بسیار است و مهمترین آنان عبارت‌اند از: «ودانتادیپا»(vedāntadīpa) یعنی«نورودانتا»و«ودآرتاسامگراها»(vedārthasa*m*graha)

یعنی « خلاصهٔ معانی ودا ». این تصنیفات در ردیف آثار شخصی وی بشمارانند. « رامانوجا » تعلیقات بسیار ارزنده‌ای در بارهٔ ادبیات مقدس هندوان تحریر کرده است. یکی ازاین آثار، تفسیر « براهماسوترا » است و به « شری باشیا » (s'rībhāṣya) معروف است ودیگری تفسیری است که وی بر « بهاگاوات گیتا » نوشته است.

آئین یکتاپرستی وعدم ثنویت متعین (Vis'iṣṭādvaita)

اهمیت رامانوجا درتاریخ معنویت هند در این است که وی کوشیده تا به‌آئین ستایش ویشنوئی که در سرودهای عرفانی « آلوارها »[1] بشیوه‌ای شاعرانه نمایان شده بود، نظام ببخشد و این نحوهٔ تفکرویشنوئی را در قبال یکتاپرستی مطلق شانکارا که کوچکترین توجهی به‌طریق عشق ومحبت مبذول نمی‌داشت بصورت‌یک مکتب فلسفی و نظری در بیاورد.

دورانی که رامانوجا نزد استاد اولی خود (پیرو مکتب شانکارا) تحصیل معارف ودانتا می کرد، در تحقق یافتن هدفش سخت مؤثر افتاد. رامانوجا خود اذعان دارد که هیچ نحوهٔ تفکر نوی ابداع نمی کند، بلکه در آغاز تفسیر « براهماسوترا » بالحن فرو تنانه‌ای می گوید که وی ادامه دهندهٔ تفکرات حکمای پیشین ویشنوئی است: « این شرح مفصل براهماسوتراست که استاد محترم « بودایانا » تحریر کرده است. اساتید پیشین آنرا فراهم ساختند. پس عبارات این سوتراها، بنا به نحوهٔ تفکر آنان، به‌تفصیل تفسیر خواهد شد[2] ».

تفسیری که باستاد « بودایانا » (Bodhāyana) منسوب است بدون تردید

---

۱ ـ کلمهٔ آلوار اشاره به دوازده مرد مقدس است که سرودهای آنان (prabandha) در مدح وثنای « ویشنو » سروده شده است.

۲ ـ Rāmānuja : *S'ribhāṣya*, I

bhagavad bodhāyanakr*tām* vistīr*nām* brahmasūtravr*tti*m pūrvācāryāh sa*m*cikṣipuh tanmatānusāre*n*a sūtrākṣarā*n*i vyākhyāsyante

بسیار قدیمی است و احتمال می‌رود که پیش از تفسیر شانکارا تحریر شده باشد، و گویا شانکارا آنرا انتقاد کرده است و لیکن رامانوجا باساتید پیشین دیگری نیز اشاره کرده و در رساله «ودآرتاسامگراها» بعضی از اسامی‌آنان را ذکر کرده است. این حکماعبارت‌بوده‌انداز: «باروچی» (Barūchi)، «کاپاردین» (Kapardin)، «گوهادوا» (Guhadeva)، «درامیدا» (Dramida) وغیره. گویا«درامیدا» نیز پیش‌از شانکارا می‌زیسته است[1]. ولی متأسفانه بیشتر آثار این اساتید از میان رفته است واطلاعاتی که ما در بارهٔ تفاسیر ویشنوئی براهماسوتراهاداریم آنچنان ناقص وناچیز است که تعیین کردن نقشی که رامانوجا شخصاً در ایجاد این نحوهٔ تفکر داشته کاری است بسیار دشوار[2].

رامانوجا وجود را به سه مقوله تقسیم می کند. این سه مقوله بدین قراراند: ۱- برهمن ، ۲- عالم ارواح ، آگاهی وهشیاری (cit) ، ۳- عالم مادی و بیجان (acid). بعبارت دیگر برهمن دو نحوهٔ ظهور (prakāra) دارد که یکی عالم روحانی و دیگری عالم مادی است. این دو عالم چون خود برهمن واقعی‌اند و وجه تمایز بین‌آنان و برهمن نیز بدینسان ابدی و واقعی است. این‌آئین را عدم ثنویت متعین یا متمایز (vis'iṣṭādvaita) می گویند. اما رامانوجا می‌افزاید که برهمن نه فقط علت فاعلی عالم‌است بلکه‌علت مادی‌هم جواهر و ارواح‌است وهم‌عالم مادی و بیجان.

ارتباط برهمن باعالم را یامی‌توان ارتباط منطقی دانست دراین‌صورت نسبت جهان به‌برهمن‌نسبت عرض (vis'eṣana) است به‌جوهر (dravya)، یا آنرا ارتباط علی بحساب آورد و در این صورت جهان ، معلول (upādeya) علت جوهری (upādāna) است ، و یا آنرا می‌توان ارتباط محیط و محاط تعبیر کرد و در این صورت ، نظامِ ارواح محدود (s'eṣa) قائم برروحی است که محیط به کلیهٔ آنان است (s'eṣin).

---

۱ - G. Thibaut, S. B. E, vol XXXIV, pp. XXI - XXII

۲ - A. B. Keith, *Rāmānuja*, E. R. E, vol 10, p. 572

دیگر اینکه جسم و ماده نحوهٔ ظهور روح بشماراند ، و عالم طبیعی و عالم ارواح بمنزلهٔ پیکر الهی هستند یا بعبارت دیگر دست افزار آفرینش وی محسوب می‌شوند (līla) . بنظر رامانوجا وحدت و کثرت هر دو بیک اندازه واقعیت دارند و ارواح‌فردی وجهان مادی باوصف اینکه ازلحاظ ماهیت و کیفیت از برهمن‌متمایزاند معذلک درعین حال جزئی‌از آن‌هستند زیرا بدون برهمن استقلال حیاتی و وجودی نمی‌توانند داشت[1] .

عالم روحانی و مادی صفات برهمن هستند و نسبت این دو به خالق نسبت جسم است به روح و بدانگونه که جسم بطور مطلق عین روح نیست ، بهمانگونه نیز عالم روحانی و مادی عین خالق نیستند ، و لیکن از سوی دیگر همانگونه که جسم بدون روح زیست نمی‌تواند کرد بدانگونه نیز این دو عالم بدون خداوند موجودیت نمی‌توانند داشت. چنانکه روح به‌جسم نفحهٔ‌حیات می‌دمد و بدان‌هستی می‌بخشد، همانطور نیز خداوند به‌ارواح و اجسام مایهٔ هستی داده و نفحهٔ حیات را ارزانی می‌دارد .

ارواح که لذت جوینده (bhoktā) و ماده و جسم که موضوع لذت (bhogya) هستند و خداوند که نظام بخشندهٔ (pretitr) است بعلت تمایز طبیعی و فطری (svarūpa bheda) که دارند بصورت سه مقولهٔ مجزا جلوه‌گر می‌شوند . ولی بسبب یکی بودن و همانندی (aikyam) نحوهٔ ظهور عالم روحانی و مادی، وحدت این سه را موجودیتی تفکیک ناپذیر (aprthaksiddhi) می‌دانند .

هنگامی که برهمن با « جسم خود » بصورت لطیف موجود است آنرا علت می گویند و آنگاه که برهمن تعین می‌پذیرد آنرا معلول می‌خوانند .

چنانکه دیده می‌شود آئین رامانوجا آکنده از رایحهٔ یکخدائی است ، یعنی می کوشد تایکتاپرستی صرفاً عقلانی اوپانیشادها را بامفهوم عاطفی کیش بهاگاواتا

---

۱ - V. S. Ghate : *op. cit*, p. 9

که خداوند را معبود و معشوق ازلی و نزدیک بانسان می‌پندارد ، آشتی بدهد ، و بهمین دلیل‌است که رامانوجا جسم وپیکرخداوند را باعالم روحالی ومادی تطبیق می‌دهد، اما می‌افزاید که‌خداوند در بعدتنزیهی‌خود ورای این‌اجسام و ارواح است و بین آنان پیوستگی جوهری وجود ندارد. درنظر شانکارا، عالم مادی و روحانی تخیلی بیش نبود ولی برای رامانوجا ، عالم روحانی ومادی صفات واعراض جوهری لایتناهی هستند.

خداوند در فلسفه « رامانوجا » گرداننده باطنی (antaryāmin) است و نظام روحانی و مادی اعضای پیکر واحد او هستند. خداوند، منشأ فیاض‌وسرچشمه کلیهٔ نیکی‌ها و فروغ بی‌پایان دانش زمعرفت است. خداوند « رامانوجا » رنگ مسیحائی دارد ، بدین معنی که هم لایتناهی است و هم متمایل به خلقت و معبود مهربانی است که عابد پاکیزه سرشت و نیکو خصال خویش را یاری می کند و بدو عنایت و لطف ارزانی می‌دارد. آئین شانکارا روش نظری و عقلانی را به منتها درجهٔ کمال رسانیده است و کوچکترین امتیازی به محبت وعشق و عواطف رقیق و حالات پرشور و گداز عبادت، نمی‌دهد، ولی «رامانوجا» خدای خویش را معبود ازلی و معشوق ستودنی می‌داند و نزدیکترین راه وصال به او را ازطریق عشق و محبت جستجو می کند.

قانون علیت در فلسفه رامانوجا شبیه مکتب سانکهیاست. برهمن آفرینندهٔ ، علت (kāranāvasthā) است و دراین‌علت که علت العلل است‌جملهٔ امکانات‌آفرینش بصورت لطیف (sūkṣma) موجوداند ، و در این مرتبه، اسامی و صور (nāma - rūpa) هنوز متعین نگشته و بالقوه نهفته‌اند. این عالم مثالی شبیه جهان مُثُل افلاطونی است،بدین معنی که کلیهٔ معلولات ممکن در نهفتگی محض که ازلحاظی نیز نیروی خلاقه‌تعبیر تواند شد، موجوداند. صفت آفریده یا معلول (kāryāvasthā) درجه‌ایست که در آن معلولات در نظام روحانی همچون بیداری ارواح و نزول آنان در اجسام

و در نظام مادی همچون گسترش و توسعه اسامی و صور مصداق می‌یابند[۱]. پس خلقت جهان از برهمن، ایجاد اشیای نوی نیست، بلکه مراد ازآن دگرگونیِ صفات و شرایط است یا دگرگونی وتحولی است که بواسطهٔ آن، آنچه لطیف و ناپیدا بود به‌آنچه که مادی وجسمانی وپیداست می گراید، وانحلال جهان نیزحرکت متضادی است که بموجب‌آن عالم‌جسمانی ومادی دگرگونه می‌شود و به‌حالت لطیف ابتدائی خود باز می گردد.

رابطه علت و معلول در آئین رامانوجا بسان سانکهیا تغییر و توسعهٔ علت بصورت معلول است ومعلول پیش‌ازآنکه به‌فعل بگراید درعلت بالقوه موجود است (satkāryavāda) و بدین سبب آفرینش فقط دگرگونی و تبدیل (pariṇāma) صور لطیف باشیاء مادی و انحلال جریان عکس آنست. توضیح آنکه این تغییرات و تبدیلات کوچکترین تأثیری در ماهیت برهمن نمی کنند یعنی بدانگونه که جسم از روح متمایز است و نقائص جسم‌آسیبی به‌روح نمی‌رساند، بهمانگونه نیز بین خداوند که گردانندهٔ مطلق است و پیکرش که نظام روحانی و مادی را شامل است فرق اساسی‌ای وجود دارد و نقائص و محدودیتهای این دو عالم روحانی ومادی، هیچ نفوذی در طبیعت لایتناهی برهمن نمی کنند و برهمن در ورای محدودیت جسمانی خویش‌قرارگرفته وعاری ازعجز ونقص (niravayana) ومنزه از پلیدیهای کردارست وکمال مطلق است و به کلیهٔ صفات نیک وکیفیات ممتاز آراسته و پیراسته است و صفات نیک وکمال وی را حدوحصری نیست.

عالم روحانی قوه فعل ومنشأ آگاهی و سرور وشادی است و به‌تعداد بیشمار ارواح فردی (jīva) تقسیم شده است. «رامانوجا» مانند مکتب «سانکهیا» اصل تکثرارواح را پذیرفته است. روح فردی از همان جوهر برهمن (ekarasa) است وچون او، مزین به‌هشیاری و آگاهی معنوی است ولی وجه تمایز بین آن و برهمن در

۱ - O. Lacombe: *op. cit*, p. 99

اینست که روح‌مانند برهمن، تسلط واستیلا به کلیهٔ کائنات ندارد و ابعادش ذره‌ای است (aṇu). یکی از علل سرگردانی ارواح در گردونه باز پیدائی این است که ارواح بواسطهٔ نادانی (avidyā) با ماده ممزوج می گردند و اسیر عذاب روزگار می‌شوند.

آیا می‌توان تصور کرد که حاصل جمع ارواح، مساوی با برهمن باشد؟ - نه. چون برهمن منزه از ارواح فردی است و قائم بخود است. «جیوا» (روح) جزئی از برهمن است بدانگونه که جسم جزئی از وجود کلی ماست، ولی جیوا از برهمن متمایز است، چنانکه جسم غیراز وجود انسان است. بااینکه جیوا قسمتی از برهمن وبمثابهٔ کیفیت جوهراوست معذلک برهمن‌عین‌جیوا نیست و از آن جداست، چنانکه روشنائی که کیفیت آتش است از خود آتش متمایز است.

اهتمام رامانوجا براین نکته حساس مصروف شده است که یکتاپرستی وعدم ثنویت پیشینیان را با مبحث دوگانگی روح و ماده آشتی بدهد و تلفیق کند و نظام سه گانه‌ای ازبرهمن و روح وماده پدیدآورد. درنظر شانکارا آفرینش وجهان شناسی تخیل و رؤیای جهانی است، به‌نظر رامانوجا آفرینش، عینیت یافتن آن امکاناتی است که دربرهمن بصورت لطیف و ادراك ناپذیرموجودند. روح وماده پیش‌ازخلقت، و درحالت نهفتگی ولطیف خود (sūkṣma - cid - acid - vastu) درحکم صفات تشکیل دهنده پیکر روحانی برهمن بشمار می آیند وفعل‌آفریش ظهور و تجسم‌یافتن‌این جسم لطیف روحانی است‌یابعبارت دیگر به‌فعلیت درآمدن مُثُلی‌است که همواره وپیوسته در ذات خداوند موجود است.

درنظر شانکارا، یگانه راه‌گریز از جهل و نادانی جهانی، معرفت و اشراق است و غرض ازآن تفکیك واقعیت ازعدم واقعیت است. تبعیت از مراسم عبادی و طریق کردار و پرستش بت‌های مجازی (pratīka) که نمودار صفات برهمن‌اند، به‌نظر حکیم بزرگوار در خور عوام است و نه درشأن فرزانگان. شانکارا این‌طریق

را برای مرد فرزانه خوار می‌پندارد، چه این راه تدریجی (kramamukti) آزادی محسوب می‌شود، حال آنکه به نظر شانکارا معرفت «آتمان ـ برهمن» و اشراق آدمی را در قید همین حیات به مقام زنده آزادی ممتاز می‌سازد. شانکارا آزادی و معرفت را حالت همانندی محض بین آتمان و برهمن تصور می‌کند، یعنی حالتی که موجب انهدام و دریدن پردهٔ اوهام بگردد و تاروپود حجاب تخیل را درهم بشکند و واقعیت محض رخ بنماید.

«رامانوجا» نیز آداب یوگا واصل تمرکز معنوی وقدرت ریاضت وخلوت گزینی وسایرفنون ریاضت را می‌پذیرد ولیکن برخلاف شانکارا، طریق کردار ومراسم عبادی (karmakānḍa) و راه فرزانگی ومعرفت (jñānakānḍa) را هم‌طراز بایکدیگر تشخیص می‌دهد، درحالیکه شانکارا صرفاً معرفت را اساس می‌دانست وآنرا درخور حکماء و یوگیان می‌پنداشت.

در بارهٔ مقام وصال «رامانوجا» معتقد است که روح باوصف اینکه درمقام وصال پاکی و پاکیزگی فطری خود را بدست می‌آورد اما فاقد شخصیت خود نمی‌گردد یعنی درمقام وصال نیز روح هنوز به‌شخصیت خود متمایز وموصوف است. اتحاد روح با برهمن را «رامانوجا» از نوع ارتباط تفکیک ناپذیر (apr̥thaksiddhi) می‌داند و نه از جنس «همانندی محض» چنانکه شانکارا می‌پندارد. پس در آئین آزادی نیز، رامانوجا مبحث همبودی تفکیک ناپذیر کثرت و وحدت را مراعات کرده و بدون توسل به‌دلائل شانکارا از قبیل فرضیهٔ نیروی متخیله وخلاقه، نسبت وحدت و کثرت را موجودیتی جدا ناپذیر تصور کرده است.

البته یکی از طُرق بسیار مهم آزادی بعقیدهٔ رامانوجا واصولاً مکتب «بهاگاواتا» همان راه عشق ومحبت (bhakti) است که شامل موهبت وعنایت ایزدی وپیوستگی جدائی ناپذیر عابد و معبود است.

نیم بارکا (Nimbārka) و آئین ثنویت وعدم ثنویت (Dvaidātvaita)

«نیم بارکا» در قرن دوازدهم میلادی بسال ۱۱۶۲ می‌زیسته است. وی

برهمن بود و در جنوب هند در «دکان» نزدیک شهر «بلاری» پا بعرصه هستی نهاد و در نزدیکی «ماتورا» (Mathūra) در محلی معروف به «دوآب» مستقرشد و در آنجا به افاضه علم پرداخت[1].

«نیم بارکا» مانند «رامانوجا» هستی را به سه مقوله تقسیم می کند:

۱ - عالم روحانی یا بقول خود او «لذت گیرنده» (bhoktr).

۲ - عالم مادی (acid) یا «موضوع لذت» (bhogya).

۳ - خالق وخداوند که «نیم بارکا» بدان «ایشوارا» (is'vara) می گوید.

ارتباط این سه مقوله به نظر «نیم بارکا» نه «عدم تمایز» (abheda) است چون در اینصورت این «عدم تمایز» معارض با تعلیمات ودائی می‌شد و ما این سه مقوله را از یکدیگر تفکیک نمی کردیم و یکی را بجای دیگری می گرفتیم، و نه‌می‌توان ارتباط آنان را براساس تمایز و تفکیک و جدائی (bheda) نهاد، چون در این حال خداوند بکلی متمایز از خلقت خویش می‌شد و کوچکترین ارتباط و پیوستگی‌ای با آن نمی‌داشت. و نه می‌توان‌ارتباط این‌دو را با فرضیه توهم جهانی (māyā) و بامعیار سراب اندیشه‌های ناشی‌از جهل جهانی،چنانکه درفلسفه شانکارا مشهود است، سنجید. بلکه پیوستگی این سه مقوله مبتنی بر نوعی تعادل و تناسب بین تمایز و عدم تمایز است و هردوی آنان (تفکیک و عدم تفکیک) بیک اندازه واقعی و فطری و طبیعی (svābhāvika) هستند و بهمین جهت این آئین را «تمایز و عدم تمایز» (bhedābheda) یا «ثنویت و عدم ثنویت» (dvaitādvaita) می گویند.

عالم روحانی و مادی از برهمن متمایز نیستند، چون هردوی آنان قائم به برهمن‌اند و بخودی خود موجود نمی‌توانند شد، و لیکن در عین حال عالم روحانی

---

۱ - نیم بارکا، تفسیر کوتاهی به براهماسوترا نگاشت. رسالهٔ دیگر او معروف به «داشاشلاکی» (das'a-s'lakī) است که در آن مبانی آئین او به‌اختصار بیان شده است.

و مادی متمایز از برهمن هستند زیرا موصوف به صفات و کیفیاتی هستند که سوای برهمن است.

نیم بارکا برای وصف این مبحث به مثالی متوسل می‌شود و می گوید: برهمن اساس روح و ماده است، بدانگونه که درخت یا بعبارت بهتر، شیرهٔ درخت اساس شاخ وبرگ درخت است، ولی درعین حال روح وماده باوصف اینکه اعضاء واجزای برهمن هستند مع الوصف بعلت کیفیات و صفات فردی خود، از برهمن متمایزاند، چنانکه شاخ و برگ از درخت متمایز است، یا بدانگونه که موج هم متمایز از دریاست و هم از آن جدا نیست، یا همانطوری که روشنائی و شعاع نور، هم جدا ازآفتاب‌اند و هم از آن جدانیستند[1]، یا بدانگونه که گوهری گرانبها هم سوای کان ومعدنی است که از آن استخراج شده وهم در عین حال،جزئی از آنست، بهمانگونه نیز ارواح و اجسام هم متمایز از برهمن‌اند و هم از آن متمایز نیستند.

«تمایز» (bheda) یعنی‌امکان وجودجدا ومستقل، و «عدم‌تمایز» یعنی عدم امکان چنین وجود مستقل. عبارت «تو آن‌هستی» یا «توهمانی» (tat tvam asi) را می‌توان بامثال جرقه هائی که ازآتش‌جدا می گردند بیان کرد. جرقه های فروزان از همان ماهیت آتش‌اند و لیکن عین آن نیستند، چه در اینضورت فاقد هرگونه صفت ممیزه می‌بودند و جرقه های گوناگون را نه می‌شد از آتش تمیزداد ونه‌امکان آن بود که آنان را از یکدیگر تفکیک کرد و به شکل هریک از آنان واقف گردید.

اساس وفطرت ذاتی (svarūpa) عالم روحانی، معرفت وآگاهی (jñāna) است و ارتباط روح (jīva) بااین‌عالم روحانی برپایهٔ «تمایز و عدم تمایز» بنا شده‌است. یگانگی این‌دوجوهر یعنی عالم روحانی (cit) و روح فردی (jīva) که یکی «دارنده کیفیات» (dharmin) و دیگری خود «کیفیات» است، بر اساس «عدم ادراک» تمایزموجود بین‌آن دوقرار یافته‌است.

---

۱ - *Brahmasūtra*, II, 1, 13

روح فطرتاً پاك وبی‌آلایش است اماچون‌تأثرات کردار دیرینه‌بدان می پیوندند و آئینهٔ پاك آنرا کدر و تیره می‌سازند روح و ماده ممزوج می گردند و در دائره تولد ثانوی محصور می‌مانند ، این تأثرات ناشی ازجهل و نادانی است.

«نیم بارکا» خداوند را گاهی «ایشوارا»، گاهی «کریشنا »، گاهی برهمن نام می‌نهد. خداوند بـه‌نظر او علت مادی و علت فاعلی آفرینش است. خالق دارنده کلیهٔ صفات نیك و پاك است و به برکت تجلیات (vyūha) و تنازلات (avatāra) ، عـالم را آفریده است. مبحث تجلی و نـزول در شرح کیش « بهاگاواتا » درفصل « دورهٔ حماسی » به‌تفصیل مذکورشد. روح و عالم مـادی از جمله دگرگونیهای (parināma) جوهر الهی هستند که صور را از حالت لطیف به‌حالت عینیت یـافته و مادی درآورده است. روح بااینکه معلول برهمن است اما ابدی و لایتناهی است و هنگام‌آزادی و رستگاری پاکیزگی فطری وبدوی خویش‌بدست می‌آورد واز گردونهٔ باز پیدائی رهائی می‌یابد.

« نیم بارکا » می گوید : روح جزئی (ams'a) از برهمن است و هنگام نجات وگریـز از بند هستی روح بـه برهمن می‌پیوندد و این پیوست و اتحاد ، یگانگی و همانندی صورت (svarūpaikya) نیست ، بلکه نفی هرگونـه « وجـود مستقل » (nirapekṣasthitirahitatva) است ، بعبارت دیگر صفت ممیزه روح ، در حین وصال یافتن باخداوند نیز، همچنان باقی می‌ماند و روح در این‌مقام یگانگی ، از خصائص فطری خود ساقط نمی گردد.

آئین « نیم بارکا » شباهت بسیار بافرضیهٔ رامانوجا دارد زیرا نیم بارکا کلیهٔ اصول و مبانی رامانوجا راکم و بیش پـذیرفته است. هردوی آنان « تمایز و عدم تمایز » بین‌خداوند وعالم را واقعی می‌پندارند. ولی تنها تفاوتی که می‌تـوان بین این دو حکیم یافت این است که بنظر « رامانوجا » «اصل عدم تمایز» اساسی است و وجه تمایز بین خداوند و عالم در حکم صفت اصل عدم تمایز است. درحالیکه

در دیدهٔ نیم بارکا تمایز و عدم تمایز هم‌طراز یکدیگر هستند و به نظر او این دو اصل باهم برابراند و اهمیت مساوی دارند[1].

مادهوا (Mādhva) و آئین ثنویت (Dvaita)

« مادهوا » تضاد روح و ماده را به‌منتها درجه تفکیک و جدائی رسانید. این حکیم در قرن دوازدهم میلادی (۱۱۶۷ - ۱۲۷۶) در « کانارا » جنوب هند و در ساحل « میسور » بدنیا آمد[2]. مادهوا از پیروان کیش ویشنوئی بود و آئین ثنویتی که وی ابداع کرد ، نه فقط منکر یکتاپرستی صرف و مطلق شانکارا بود بلکه به‌فلسفهٔ « رامانوجا » و « نیم بارکا » که تعادل و تناسبی بین بعد تنزیهی برهمن و عالم روحانی و مادی یافته بودند، اکتفا نکرد و سرانجام به مفهوم خدائی گرائید که فقط علت فاعلی آفرینش بود و کوچکترین ارتباطی باعالم ماده نداشت.

وی نیز بسان رامانوجا و نیم بارکا شالودهٔ آئین خویش را براساس سه اصل یعنی برهمن و عالم روحانی (cit) وعالم مادی و ساکن (jaḍa) یاعالم غیر روحانی (acid) پی‌ریزی کرده‌است. این سه‌اصل ابدی‌را که بهمکاری متقابل خود صیرورت و دگرگونی اشیاء را بوجود می‌آورند ، می‌توان به نحوی دیگر تقسیم کرد و گفت :

۱ - خداوند همان «ویشنو» است که منبسط است بر کلیهٔ کائنات.

۲ - عالم روحانی، تکثرارواح فردی وذره‌ایست که‌آگاه وفعال وفطرتاً پاک‌اند.

۳ - عالم مادی شامل«وداهای» ابدی و زمان وماده اولیه (prakṛti)است که از آن تطور و سیر تکامل عالم مادی بحصول می‌پیوندد.

تفکیک خداوند از عالم براساس تمایز پنجگانه صورت می‌پذیرد یعنی :

---

1 - V. S. Ghate : *op. cit*, p. XXXVII

۲ - سی و هفت رساله به «مادهوا» منسوب است که شامل تفاسیر بسیاری در بارهٔ وپانیشادها،بهاگاوات گیتا و بهاگاوات پورانا است.

۱ - تفکیک خداوند از عالم روحانی.

۲- تفکیک خداوند از ماده.

۳ - تفکیک عالم روحانی ازعالم مادی.

٤ - تفکیک ارواح از یکدیگر.

٥ - تفکیک اجسام از یکدیگر. ورای این تکثر اشیاء، خداوندی یگانه و خود مختاری وجود دارد وآن «ویشنو» است وارواح واجسام بدان متکی‌اند.

خداوند به‌نظر «مادهوا» فاقد صورت مادی (nirvis'eṣa) و منزه از صورماده اولیه یعنی «پراکریتی» (arūpa) است. وی بخشنده هستی (sattā) به‌عالم روحانی، و آگاه به‌فطرت ذاتی (svarūpa) آنان است. ارواح بردوقسم‌اند: یکی ارواح‌عادی که اجزای متفرقه (bhinnāms'a) برهمن‌اند و از آن کاملاً جدا هستند و دیگری ارواح ممتاز که‌از لحاظ جوهر ونیرو مطابق با جوهر ایزدی هستند (svarūpāms'a). نسبت ارواح ممتاز به‌ارواح عادی نسبت آتش‌قیامت است به‌جرقه‌ای زبون وناچیز.

مظاهر و تنازلات (avatāra) ویشنو یا «هاری» (Hari) [1] ظهور یافتن همان ارواح ممتاز است. آزادی ونجات (mokṣa)، ادراک‌صورت واقعی خویشتن (svarūpa) است و این میسر نیست مگر به‌عنایت و احسان «هاری» که همان ویشنو باشد.

کمالات اخلاقی و تقوی ومناعت و فضیلت در فعل آزادی دخیل‌اند ولیکن خلوت انس مرشد (guru) و معرفت حضوری و شهودی که نزد وی افاضه می‌شود و پناه به خداوند (s'araṇa) وطریق محبت و عشق (bhakti) و تعمق و تعقل تمایز پنجگانهٔ ابدیِ بین برهمن و روح (jīva) و برهمن ماده و روح با روح دیگر و غیره، در نفس آزادی و نجات بسیار مؤثراند. هنگام آزادی روح بااینکه به برهمن واصل گردیده، معذلک صفت ممیزهٔ خویش‌را حفظ می‌کند.

این آئین باتعلیمات اوپانیشادها خاصه «براهماسوترا» تناقض داشت و درنتیجه

---

۱ - «هاری» یکی از اسامی «ویشنو» است.

واکنشی در جهت عکس ایجاد کرد و این عکس‌العمل آنچنان شدت یافت که مکتب رامانوجا و نیم‌بارکا را نیزتحت‌الشعاع قرار داد و به یکتاپرستی کهن برهمنی بازگشت، اماآئین شانکارا را از نواحیاء نکرد و ازفرضیهٔ تخیل جهانی وقوه متخیله عالم که خلاق عالم عینی و ذهنی بود و عالم را تاروپود تخیلات بی‌بود می‌پنداشت و پدیده‌ها را هم بود، و هم‌نبود و هم نمود تعبیر می کرد، استمداد نطلبید، بلکه یکتاپرستی خاصی ابداع کرد که بنوعی ماده گرائی متمایل بود و در آن فرضیهٔ مایا هیچ نقشی نداشت. این عکس‌العمل در شخص «والابا» که یکی ازآخرین حکمای ودانتاست تحقق یافت.

والابا (Vallabha) **وآئین یکتاپرستی منزه از مفهوم مایا** (S'uddhādvaita)[1]

این‌حکیم بسان حکمای پیشین درجنوب هند متولد شد. وی درقرن پانزدهم میلادی (۱٤۷۹) بدنیا آمد و در منطقهٔ «دوآب» در شهر «ماتورا» اقامت گزید و به افاضه پرداخت. آئین وی به یکتاپرستی خالص یعنی منزه و مجرد از مفهوم «مایا» معروف است. «والابا» تفسیری بر «براهماسوترا» و «بهاگاوات پورانا» (bhagavat purāna) نگاشت و رسالهٔ دیگری معروف به «تاتوادیپانی باندا» (tattvadīpanibandha) انشاء کرد که بین پیروانش شهرت بسزائی داشته است.

به‌نظر «والابا» روح (jīva) و عالم (prapañca) عین برهمن هستند. این همانندی واقعی است یعنی ارتباط عالم با برهمن ارتباط سایه به درخت یا ارتباط مظاهر به‌حقایق، یا مار به طناب نیست، بلکه ارتباط جزء است به کل. تمایز بین ماده و روح و خداوند ساخته و پرداختهٔ توهم نیست، بلکه علت آن نوعی لعب عبث و غیرموجه (līla) و بدون دلیل است. شانکارا در تفسیرعبارت «توآن‌هستی» می گفت که تو یعنی «جیوا»، عین «آن» یعنی برهمن، هستی. «جیوا» با اینکه به‌بند محدودیت‌های جسمانی وروانی وذهنی‌محصورگشته ولی در واقعیت امر، ظل

۱- کلمهٔ «شودها» (s'uddha) یعنی خالص ومراد ازآن عاری از مفهوم مایا است.

همان آتمان است ، یعنی « جیوا » بعلت توهم محدود به‌حدود اشیاء ، جلوه گرشده و « تو » و « آن » متن مشترك و زیر بنای یگانه‌ای دارند و آن واقعیت مطلق است که اساس و محمل هم « تو » است و هم «آن». ولی « والابا » این عبارات را تحت‌اللفظی تعبیر می کند و می گوید : « تو آن هستی » یعنی تو جزئی از آن کل هستی چنانکه برگ جزئی از درخت است.

برهمن در آئین « والابا » ، هم اصل مطلق و هم ماده و روح است یعنی‌هم اساس ماده و روح است و هم اساس واقعیت‌های عینی و ذهنی است. شانکارا نیز چنین نظری داشت ، اما وی کثرات را خیال و رؤیائی باطل می‌پنداشت وخارج از معادلهٔ «برهمن مساوی است با آتمان» هیچ واقعیتی نمی‌یافت حال آنکه « والابا » عالم را عین خداوند و نه نمود آن می‌پندارد.

برهمن که حقیقت ظاهر و باطن‌است در کلیهٔ تنازلات (avatāra) موجود است و خداوند به برکت یک سلسله نیروهای معجزه آسا (s'akti) کائنات را می‌آفریند. برای شرح تکوین عالم « والابا » از اصول مکتب سانکهیا چنانکه در رساله‌های پورانا منعکس‌است مدد طلبیده است. اگر وجه تمایز و جدائی‌ای بین ارواح وماده از یک سو ، و بین آن دو و خداوند از سوی دیگر، پدید آمده ، علتش نوعی لعب وسرگرمی (hlārtham) خلاقی است که سلسلهٔ علت و معلول را ظاهر می‌سازد و شادی فطری ارواح را تیره می گرداند وآگاهی وهشیاری را ازاشیاء سلب می کند. پی‌بردن به کنه‌این کان اسرار ، یعنی دانستن‌اینکه عالم عین برهمن و برهمن عین عالم است. این آگاهی ، حجاب کثرات و رؤیای آفرینش را معدوم نمی‌سازد زیرا توهمی در پیش‌نیست ، بلکه این آگاهی ممتاز فقط صفت رنج آلود اشیاء را ازمیان برمی‌دارد و آدمی را از چرخ باز پیدائی خلاصی می‌بخشد.

صفت فاعلیت خداوند نیروی اوست ، و این نیرو (s'akti) به سه صورت ظاهر می‌شود :

۱- چون خدائی خودمختار و بی همتا، یعنی «کریشنا» که در عوالم ملکوتی (adhidaivika) سرگرم بازی خلاق خویش است. باید بخاطر آورد که «والابا» سخت متأثر از علم‌الاساطیر کریشنائی (ویشنوئی) است.

۲- بصورت «اکشانا» (akṣana) یا اصل «ظهور نیافته» یا اصل باطن (adhyātmika) که از آن ماده اولیه و ارواح بوجود می‌آیند.

۳- چون گرداننده باطنی (antaryāmin) که هادی و ناظر و کارگردان کلیهٔ موجودات است. پس خلقت در سه «پرده» بوقوع پیوسته است.

ارواح فردی «ذره‌ای» و فعال و هشیاراند و هریک جزئی از برهمن است و نه پرتو و انعکاس آن، چنانکه شانکارا می‌اندیشید. «والابا» ارواح را بر اساس سلسله مراتبی طبقه‌بندی کرده است که عبارت‌اند از ارواح پاك، ارواح سرگردان و ارواح آزاد و رستگار. «والابا» تقدیر را انگیزه و علت اسارت یا آزادی می‌داند، به‌نظر او بنابه همین تقدیر (قانون کارما) و مقدرات الهی است که ارواح یا محکوم به تاریکی سهمگین، یا متمایل به سرگردانی، یا سزاوارند به‌اینکه از گردونه باز پیدائی آزاد بگردند، حاصل آنکه آزادی منوط به عنایت الهی و مقرون به‌صفات بخشنده و بخشایشگری خداوند است.

«والابا» طریق معرفت (jñāna) و محبت (bhakti) را مراعات کرده است و معتقد است که از طریق معرفت فقط به اصل باطن (akṣana) پی‌می‌توان برد، در حالیکه با توسل به طریق محبت، انسان در ورای نیکی و بدی جای می‌گیرد و به عالیترین صفت الهی ممتاز می‌شود، یعنی «همبازی» کریشنا گشته، به بالاترین بهشت کریشنا واصل می‌گردد. طریق محبت مستلزم عنایت و احسان ایزدی است و «والابا» آنرا راه فیض و عنایت الهی (pusti - mārga) نیز می‌خواند.

در بارهٔ فلسفه «والابا» گات[1] می‌گوید: «اثر این حکیم چندان ارزشی ندارد

1 - V. S. Ghate : *op. cit*, pp. 127 - 142

زیرا نمودار نحوهٔ تفکر فرقه‌ای‌خاص‌است باوصف این که دربرخی از قسمتها، دقیق و درخشان است و انتقادات ارزنده‌ای دربارهٔ عقاید مفسرین‌دیگر ایراد کرده‌است».

به‌نظر «کلاسناب» این مکتب خواسته است در پرتو کیش ویشنوئی به عقاید و آرای پراکنده در «بهاگاوات پورانا» سازمان بدهد ونظام بخشد. بهرحال همبستگی این آئین به ودانتا بیشتر صوری است تا واقعی ولی احتمال آن می‌رود که «والابا» تحت نفوذ پاره‌ای از عقاید شانکارا و خاصه «نیم بارکا» بوده باشد.

فصل هفدهم

ودانتای عاری از ثنویت

برهمن و آتمان

برهمن و آتمان دو ستون استواری است که بر آن تمام ساختمان حکمت « ودانتا » بنیان شده، اگر بخواهیم « ودانتا » را باجمال بیان بکنیم ناگزیر خود را در برابر این عبارات حیرت انگیز مانند « توهمانی » (tat tvam asi)[۱]، « این آتمان همان برهمن است » (ayam ātmā brahma) [۲]، « تمام این عالم برهمن است، (sarvam idam brahma) جهان فانی است و جیوا همان برهمن است و نه غیر او » (jagatmithyā jīvo brahma nāparah) خواهیم یافت.

همهٔ این عبارات گویای این حقیقت است که خالق و مخلوق و آفریننده و آفرینش در اصل یکی است و در واقع بین این دو تضاد و دوگانگی موجود نیست و نمی‌تواند بود. تمام صفات و کثرات که در این عالم کون و فساد پدید می‌آیند بمنزلهٔ حجابها و پرده‌هائی هستند که میان حق و خلق قرار می‌یابند و فروغ بالا را درسطح هزاران آئینه منعکس می‌سازند وآدمی می‌اندیشد که اشیاء ازهم‌متمایزاند و وجود مستقلی دارند و قائم بخوداند، حال آنکه به‌دیدهٔ جهان بین‌عارفان، کثرات بمثابه آئینه‌ایست که عکس برهمن در آن منعکس شده واین آئینه « نمود بی‌بود» حقایق معنوی است که در سطح جهان محسوسات متجلی شده است. تمام سعی و کوشش ودانتا دراین است که مارا از سراب و وهم چنین‌افکار بی‌بود واساس آزاد

---

۱ - *Chānd. Up.* VI, 8, 7

۲ - *Bṛhad. Up.* II, 5, 19

بگرداند و توجهٔ ما را به مبدأ فیض عالم که در کنه وجود ما نیز جاری است معطوف بسازد.

شانکارا در تفسیر «براهماسوترا» در بارهٔ برهمن می‌نویسد: «لغت برهمن از ریشهٔ ($\sqrt{\bar{b}rh}$) یعنی رشد و گسترش مشتق شده و مفهوم وجود نامحدود و اسم بلارسم ذات باری را دربر دارد. این شوکت و عظمت برهمن از یک سوی، معرف پاکیزگی و جاویدانی اوست، و ازسوی دیگر نشان دهنده هشیاری او به وجود خود او است»[۱].

دیگرآنکه وجود برهمن آن حقیقتی است که ما بدان «خود» یا ضمیر (ātmā) می گوئیم. زیرا که هرموجودی از وجود خود بصورت «من هستم» آگاهی حاصل می کند[۲]. پس برهمن هم مبدأ عالم است که ازآن همه موجودات صادر می‌شوند و هم ضمیر و لطیفهٔ وجود ماست که ما بدان آتمان می گوئیم و هر که به کنه حقیقت خود پی ببرد به کنه حقیقت‌هستی پی‌برده است. «من عَرَفَ نَفْسه فَقَدْ عَرَفَ رَبَّه»[۳]. او در داخل همهٔ موجودات است(tad antar sarvasya) او درعین حال در خارج همه موجودات است (tad sarvasya asya bahyatas)[۴].

برهمن در واقع مِحمل موجود است (bhūtabhrt) و نه موجود در موجودات، اینست که فرضیه همه خدائی (panthéisme)[۵] را که خاور شناسان غرب به عرفان

---

۱ - *Brahmasūtrabāṣya*, I, 1, 1

۲ - *Ibid*.

۳ - درمعبد «دلف» (Delphes) نیزچنین عبارتی نگاشته شده بود: connais toi, toi - même و سقراط آنرا پایهٔ فلسفهٔ خود قرار داد، مراجعه شود به افلاطون: *Premier Albiciade* 132 - 133

۴ - *Īs'ā. Up.* 4-5

۵ - A. K. Coomaraswamy: «Du prétendu panthéisme dans l' Inde et le néoplatonisme», *Etudes traditionnelles*, Paris, 1938

مشرق زمین نسبت می‌دهند کاملاً بی‌اساس است. زیرا همه خدائی اصولاً مبنی بر این اصل است که همه چیز خداست و خدا همه چیز است. راست است که خدا همه چیز است ولی همه چیز خدا نمی‌تواند بود، زیرا اگر چنین می‌بود می‌بایستی که بین خالق و مخلوق یک پیوستگی جوهری وجود می‌داشت، حال آنکه مظاهر عالم آئینه‌ایست که عکس برهمن در آن متجلی است، ولی خود برهمن که ظاهر مطلق است سوای مظاهرخویش است.

در بارهٔ یگانگی آتمان و برهمن در «چاندوگیا اوپانیشاد» چنین آمده است: «در ازل (agre) ای پسر (somya) این هستی (sad - idam) که یکی است (ekam) و ثانی ندارد (advitīyam) وجود داشت، ازاین نیستی (tasmād asatah) هستی(sat) پدید آمد[۱]». سپس «اوپانیشاد» به صفات دیگرآفرینش می‌پردازد و سرانجام باین نتیجه غائی که پایه مکتب الهی «ودانتا» است می‌رسد و می گوید: «این وجود (sat) که جوهر لطیف است (eṣah animā) و حقیقت باطنی همه موجودات عالم‌است، (sarvam idam ātmyam)، آن (tad) حق‌است، آن آتمان است(satya) و تو آن هستی» (tat tvamasi)[۲].

«آن» (tad) یعنی برهمن، «تو» (tvam) یعنی «جان» (jīva) و«هستی» (asi) رابطه (sāmānādhikaranya) این معادله است. بعبارت دیگر آتمان که‌حقیقت باطن وجود ماست با برهمن که مبدأ و اصل عالم است در واقع یکی است. (ayam ātma brahma)[۳]. وآنچه ماسوای این معادله مستقیم است یا آنچه براثر

۱ - *Chānd. Up.* VI, 2, 1

sadeva somyedamagra āsītekamevādvitīyam tasmādasatah sajjāyate

۲ - *Chānd. Up.* VI, 7, 8

sah yah eṣo'nimaitadātmyamidam sarvam tadsatyam . . . . tattvamasi . . . .

تو آن‌هستی بی شباهت به گفتهٔ ابویزید بسطامی نیست که می گفت: «تَکُونُ أَنْتَ ذاكَ» یا بقول حلاج: «رَأَيْتُ رَبِّی بِعَينِ قَلْبِی فَقُلْتُ مَنْ أَنْتَ فَقَالَ أَنْتَ»

۳ - «این آتمان همان برهمن است». رجوع شود به: *Brhad. Up.* II, 5, 19

تعینات ناشی از جهل فردی (avidyā) که همچون قشر و غباری بر این دو آئینهٔ تمام‌نمای حقیقتی واحد اضافه می‌شود، سراب وجادوی جهانی یعنی «مایا» (māyā) است. این است که «هر کس به معرفت برهمن برسد خود برهمن می‌شود» (brahmavid brahmaiva bhavati)[1] یعنی به‌اسرار باطن خود پی‌می‌برد وی گوید: «براستی من برهمن هستم» (ahambrahmāsmīti)[2].

رسالهٔ «ودانتاسارا» (vedāntasāra) اثر «ساداناندا یوگیندرا» (Sadānanda Yogīndra) در این باره می گوید: این گفتهٔ بزرگ (mahāvāyam) یعنی «توهمانی» (tat tvamasi) مبنی برنسبت (sāmānādhikaranya) دو لفظی است که معنی مشترك دارند. بعنوان مثال درعبارت این شخص همان زید[3] است کلمهٔ «آن» اشاره بموقعیت زید است در گذشته، حال‌آنکه کلمهٔ «این» موقعیت زیدرا درحال حاضرنشان می‌دهد. ولی هردوی این ضمایراشاره، به‌شخص مشترك و واحد یعنی همان «زید» تعلق می گیرند، همچنان درجملهٔ «توهمانی» کلمه «آن» اشاره به‌ضمیر ممتازی است که از ازل بوده است، ولی «تو» اشاره به‌ضمیری است که هم اکنون و درحال حاضر موجود است وهردوی اینان بالاتفاق اشاره به بُعد تنزیهی و مقام لایتناهی و تجرد برهمن وآتمان است[4].

بیشتر کتب آسمانی برای ادای حقایق بالا متوسل به تمثیل و رمز شده‌اند و آنرا با زبان اشاره و مجازی بیان کرده‌اند. اگر اندکی باین امر دقت بشود ناگزیر این نتیجه مستفاد می‌شود که بجز آن نمی‌توان حقایقی را که در قلمرو هیچ ادراك حسی نمی‌آیند و تحت قوانین هیچ منطق و استدلالی تعریف نمی‌شوند وصف کرد. استدلال و منطق که درمکاتب ششگانه فلسفی هندی نقش مهم و بسزائی ایفاء

---

۱ - *Muṇḍ. Up.* III, 2, 9

۲ - *Bṛhad. Up.* I, 4, 10

۳ - درکتاب «ودانتاسارا» آمده این شخص همان «دواتاما» (Devatama) است و «دواتاما» اشاره به اسم خاص مجهولی است. ولی ما بجای آن، اسم «زید» را بکار برده‌ایم.

۴ - رجوع شود به: *Vedāntasāra*, 151

می کند ، در عرفان یعنی در مرحله‌ای که سالک از علوم نظری می گذرد و دیده به‌علوم یقینی می گشاید، از درجهٔ اعتبار ساقط می گردد. زیرا آنچه سالک را دراین راه هدایت می کند و بساحل مراتب ممتاز وجود می‌رساند، بصیرت باطن و روشنائی درون است که درمعارف اسلامی آنرا مقام کشف و شهود و در حکمت هندو مقام «مراقبه ومشاهده» (dhyāna) می گویند. در واقع سالک با دیدهٔ دل یا باچشم سوم خویش (trinetra) و یا بقول عرفای اسلامی با عین‌القلب خویش دیده به عوالم معنوی می گشاید و آنچه که او در این مقامات می‌بیند و می‌شنود و می‌فهمد فقط به زبان تمثیل و رمز و علم تأویل بیان تواند شد. اینست که اوپانیشاد می گوید: « آنچه که (yat) با گویائی (vācā) گفته نمی‌شود (na abhyuditam) ولیکن بیاری آن (yena) گویائی گفته می‌شود (vāg abhyudyate)آنچه باعقل (yan manasā) درک نمی‌شود (na manute) و بواسطهٔ آن (yena) عقل درک می‌شود (mano matam)آنرا برهمن (tadeva brahma) بدان» (viddhi) [1].

عارفان بزرگ (ṛṣayah) و شنونـدگان احکام حق (kavayah satyas'rutāh) برای اینکه بتوانند بُعد تنزیهی آئین آتمان را بنحوی از انحاء بیان بکنند به شیوهٔ تمثیلی ، عباراتی چند ایراد کرده‌اند. من باب مثال اوپانیشاد می گوید: « این آتمان که دردل ماست از دانه برنج وجو و ارزن نیزخردتراست. این آتمان که دردل ماست از زمین بزرگتر است، از آسمان و بهشت بزرگتر است و از جمیع کائنات نیز بزرگتر است [2] ».

در واقع غرض از این بیانات متناقض اشاره به یک تشبیه و تقابل معکوس بین آفریننده و آفریده است ، بدانگونه که در یک عدسی عکس شیئی نسبت بخود

---

۱ - *Kena. Up.* I, 3, 1

yad vācānābhyudita*m* yena vāgabhyudyate yan manasā na manute yenāhur mano mata*m* tadeva brahma viddhi

۲ - *Chānd. Up.* III, 14, 3

شیء معکوس جلوه می‌کند ، همچنان آنچه در درجهٔ وجود از هر چیزی بدویتر و بزرگتر است در عالم متکثره ، خردتر و کوچکتر جلوه می‌کند. بعبارت دیگرعدد واحد، هم کوچکترین‌اعداد بشمار است و هم در عین‌حال اصل ومبدأ[۶] کلیهٔ اعداد بحساب می‌آید، زیرا تمام اعداد بالقوه در آن موجوداند. در مثال بالا « آتمان »به خردی یک دانه تشبیه شده است چون آتمان حقیقت وجود ماست و در نهاد آدمی مانند دانه‌ای خفته و پنهان است. ولی چون انسان به حقیقت شوکت آن پی ببرد و بدان فعلیت ببخشد و از طریق مکاشفات معنوی به مقام اتحاد آتمان و برهمن برسد ، آنگاه تمام مراتب وجود را طی می‌کند و بنابرهمان تمثیل اوپانیشاد از هر بزرگی بزرگترمی‌شود و هرسه‌عالم (triloka) را زیرپای می‌نهد و در ذات نامتناهی برهمن مستغرق می‌شود.

آتمان مافوق ثلاثه علم وعالم و معلوم‌است. چنانکه «اوپانیشاد» می‌گوید: « هرآنکس که (yasya) او را نفهمید (amatam) او را فهمیده است (tasyamatam) وهرآنکس که (yasya) او را بفهمد (matam) اورا نفهمیده است(na vedah sah)[۱] . مراد از این گفتهٔ متناقض اینست که چون مامی گوئیم که او را نفهمیده‌ایم، همان اندازه فهمیده‌ایم که فهم از مانیست ، بلکه عالم و معلوم و علم خود آتمان است. ولی آنهائی که می‌گویند فهمیده‌اند اسیر انانیت وخودآگاهی می‌شوند و به‌فهم خود استقلال ذاتی می‌دهند و می‌پندارند که فهم حقایق معنوی قائم بخود آنها است ، غافل از آنکه آتمان است که خود را بواسطهٔ خود درخود درمی‌یابد و می‌فهمد.

«توبینندهٔ(draṣṭāram) بینائی (dr̥ṣṭeh) رانمی‌توانی دید(na pas'yeh)، شنوندهٔ (s'rotāram) شنوائی(s'ruteh)رانمی‌توانی‌شنید(na s'r̥nuyāt) ، فهمنده(mantāram)

---

۱ - *Kena*. *Up*. II, 3

yasyāmata*m* tasya mata*m* mata*m* yasya na vedah sah

فهم (manteh) را نمی‌توانی فهمید (na manvīthah)، این آتمان است (eṣa - ta - ātmā) که در همهٔ اینها متجلی است» (sarvāntah) ۱.

مادام که «آتمان» در کنه خود شناخته نشود و به‌عین و ذهن جلوه بنماید، جهل‌وگمراهی (avidyā) روی زمین سایه خواهد افکند. ولی‌اگر این تضاد ظاهری نابود بگردد، و نیروی متخیلهٔ عالم (māyā) که هستی بخش جملهٔ محدودیتها و تعینات (upadhi) است از میان برداشته شود، آنگاه «آتمان» و «برهمن» یکی می‌شوند و سراب پدیده‌های جهان در طرفةالعین معدوم می‌گردند.

«ودانتا» برای طرد وحذف تعینات عالم متوسل به یکنوع روشی خاص شده است که می‌توان آنرا «نفی و طرد ماسوای آتمان» نامید. انسان برای نجات و آزادی (mokṣa) خود باید این محدودیتها را یکی پس از دیگری معدوم بسازد، یعنی بعنوان مثال فرض کنیم که اگر از تعین زمان خارج بشود، گذشته و حال و آینده در نظر او یکسان خواهد بود و او دیگر تحت سلطهٔ زمان نخواهد بود، اگر از محدودیت مکان خارج بگردد، اینجا و آنجا و جهت برای او مفهوم نخواهد داشت، نفس او از بند مکان رهائی حاصل کرده و به‌مکان لامکانی خواهد پیوست. باطرد منظم هریک از این محدودیتها، شخص مزبور پله‌ای درسلسه مراتب وجود ارتقاء می‌یابد تا آنجائی می‌رسد که درقید هیچ محدودیتی نیست و بجز «آتمان» چیز دیگری نمی‌بیند و نمی‌داند.

آتمان را چگونه می‌توان شناخت؟ حقیقت وجود ما همان «آتمان» وهدف نهائی ما دانستن وجود اوست. ولی برای نیل باین مقصود که پایهٔ عرفان وحکمت و مبنای تعلیمات «ودانتا» است، یگانه راهی که فرزانگان هندو نمایانده‌اند، اینست

---

۱ - *Bṛhad. Up*. III, 4, 2

na dṛṣṭeh draṣṭāram das'yeh, na s'ruteh s'rotāram s'ṛnuyāt na manteh mantāram manvīthah, esa ta ātmā sarvāntah

که خود را بوسیلهٔ خود توان شناخت. مادام که ما عین حقیقت آتمان نگشته‌ایم نمی‌توانیم او را دریابیم زیرا نامحدود را با دیدهٔ محدود نتوان دید و روشنائی محض را با تاریکی نتوان سنجید. برای آنکه ما بدرك او نائل بیائیم لازم است که نخست از مرتبهٔ وجود خود بمرتبهٔ وجود او ارتقاء یابیم و از سنخ او باشیم یعنی اینکه او را نمی‌توان به سطح ادراکات ما تنزل داد، بلکه بایستی که ما خود به کمال درك او برسیم و خود را به درجهٔ تجرد او ممتاز بسازیم و از قید ماسوای او عاری بشویم تا عین او گردیم و در ذات او فانی ومستغرق شویم.

راست است که گوهر پر فروغ هستی را از روز ازل در نهاد ما گذاردند و آنرا با هزاران پرده ظریف از دیدهٔ نارس و محدود جهانیان پوشانیدند و از آز و حرص طمع کاران در امان داشتند، اما این گوهر در تمام موجودات و کائنات بشدت وضعف و برحسب مدارج قرب و بعد از مبدأ[۲]، موجود است وهیچ چیزی در عالم ولوآنکه در پست‌ترین مرتبهٔ هستی جای گزیده باشد از برکت آن بی‌بهره نیست.

انسان برای آنکه به کنه آن آگاه بشود بایستی ابتداء تمام محدودیتها و بندهای بیشمار تعینات عالم را از میان بردارد و خویش را بدرجهٔ تجرد او برساند و بدین ترتیب میان او و ذات ابدیت مناسبتی حاصل گردد وقرب حقیقی محقق شود و سالك باتجلیات فیض خود حق، حق را بشناسد و بداند که آتمان خود را با خود و در خود می‌نمایاند و ثلاثه عاقل و معقول و عقل یکی می‌شود وتضاد دوگانگی میان آفریننده و آفریده معدوم می گردد و سالك حقیقت، هرچه ببیند حق بیند و غیر از او مؤثری و موجودی نداند.

اینست که در حکمت الهی «ودانتا» می گویند: خود را (ātmānam) باخود (ātmanā) در خود (ātmani) بجوئید و بدین ترتیب تمام قیودی که میان «تو» (tvam) و «آن» (tad) موجود بوده، از میان می‌رود وفقط رابطهٔ مستقیم وبی‌واسطهٔ «تو» و «او» می‌ماند و بس.

برهمن ساگونا (saguna) و برهمن نیرگونا (nirguna)

ودانتا در پس مظاهر متغیر اسمها (nāma) و صورتها (rūpa) که کثرات را تشکیل می‌دهند ، حقیقت واحدی که مبنای عالم صغیر و عالم کبیر است می‌یابد وچنانکه قبلاً اشاره شد، باین حقیقت واحد، برحسب آنکه در سطح عالم صغیر یا عالم کبیر ظاهر شده باشد، بترتیب نام «آتمان» و «برهمن» داده و این دو را از هم متمایز نمی‌داند. «ودانتا» در کاوش و تحقق مبدأ عالم به مفهوم هستی (sat) اکتفاء نمی کند ، بلکه در نظر این مکتب ذات نامتناهی برهمن مافوق هستی و محیط بآن است و بمنزله یک نوع عدم ونیستی (asat) است که بهیچ صفتی موصوف نیست،بدین معنی که به کمیت و کیفیت آنرا وصف نتوان کرد.

این عدم که ظلمت وتاریکی محض ماورای روشنائی است وحکمای اسلامی نور سیاهش نامیده‌اند، «برهمن» «نیرگونا»(nirguna)، یعنی « برهمن » عاری ومنزه ازهر صفت و کیفیت وسلب تمام صفات ثبوتیه وحتی صفات سلبیه و تنزیهی است. بعبارت دیگر سلب سلب است. اینست که اوپانیشاد می گوید : « این برهمن نه بزرگ است و نه کوچک، نه بلند است و نه کوتاه[1] ».

---

۱ - *Brhad. Up.* III, 8, 8

جامی این مرتبه را مرتبهٔ لاتعین می‌نامد : « هستی مطلق است و او را مراتب بسیار است اول مرتبهٔ لاتعین وعدم انحصار است و اطلاق از هر قید و اعتبار..... و مقدس است از دلالت الفاظ ولغات ، نه تعقل را در نعمت جلال او زبان عبارتست و نه عقل را به کنه او مکان اشارت،هم ارباب کشف از ادراک حقیقتش در حجاب و هم اصحاب علم از امتناع معرفتش در اضطراب ، غایت نشان از او بی‌نشانیست و نهایت عرفان وی حیرانی »

لوایح ،رجوع شود به :

Lawāih, with a translation by E. H. Whinfield and Mīrzā Muhammad Kazvīni London, 1928

ولی بمحض اینکه هستی[1] پدید می‌آید یعنی ذات نامتناهی برهمن به‌نخستین صفت خود که هستی است موصوف می گردد، آنگاه تمام صفات و کیفیات جهان که اساس پدیده‌های عالم است از این مبدأ اولیه که بمنزلهٔ «بطن» جملهٔ صور آفرینش است صادر می گردد و این مقام تعین اول «یا» «صفت نخستین» را در حکمت الهی هندو «برهمن ساگونا» (saguna)[2] یا برهمن مزین به‌تمام صفات و کیفیات می‌نامند: «او دارای تمام‌صفات و کیفیات ومزه‌ها و بوهااست[3]». برهمن ساگونا همان مقامی‌است که درمکتب «یوگا» بدان «ایشوارا» (is'vara) یاخداوند ومقام‌توحید می گویند. حال اگر لازم شود به‌جوانب گوناگون برهمن برحسب آنکه عاری از تعینات بوده و یا تعین پذیرفته است توجه بشود چنین جدولی می‌توان ساخت.

		عالم صغیر	عالم کبیر	
۱ - برهمن نیرگونا	nirguna	آتمان	برهمن	brahman
۲ - برهمن ساگونا	saguna	جیوا	ایشوارا	is'vara

آتمان و مراتب چهارگانهٔ هستی

کتاب «نیم‌تاج‌حکمت» (viveka cuḍāmāni) می گوید: «هستی یکی است (svayam) و آن محمل مطلق خود آگاهی ماست (nitya pratyayalambanah) او

---

۱ - عباراتی ازقبیل *Genesis* - Dixit que Deus : Fiat lux ! Et facta est lux نمودار همین‌حقیقت است که ذات نامتناهی حق بابودن یعنی هستی بخشیدن‌به‌امکانات خود در واقع از نیستی به‌هستی گرائیده و از بی‌صفتی به‌صفت پذیرفتن موصوف شده است.

۲ - در دستور زبان سانسکریت برهمن هم به‌صیغهٔ خنثی است و هم صیغهٔ مذکر. برهمن به صیغهٔ خنثی اطلاق به «برهمن نیرگونا» و به صیغهٔ مذکر اشاره به «برهمن ساگونا» است.

۳ - *Chānd. Up.* III, 14, 2

ناظر سه مرتبهٔ بزرگ وجوداست (avasthā traya sākṣī)، او سوای پنج قشر تعینات جسمانی است» (sa pañcakos'a vilakṣaṇah)[۱].

در این فصل ابتداء باین سه مرتبهٔ بزرگ اشاره خواهد شد و سپس پنج قشر تعینات جسمانی مورد بررسی قرار خواهد گرفت.

چنانکه گفته شد آتمان مانند رشته‌ای نامرئی تمام‌مراتب و درجات وجود را بهم می‌پیوندد ودر کنه همه موجودات از عالیترین تا پست‌ترین درجهٔ هستی مستتر است. او موجودات را بروجه‌ترتیب متنازل از عقل بزرگ (mahat buddhi) شروع تا عالم جسمانی و عنصری (sthūla bhūj) خاتمه می‌دهد ، و موجودات برحسب مدارج قرب وبعدازمبدأ ، جنبهٔ نقص‌وکمال آنها متفاوت است. عقل ونفس‌مسبوق بماده نیستند و متمکن در مکان و واقع در زمان نمی‌باشند ، ولی هرچه موجودات از مبدأ دورتر می‌شوند از لحاظ وجودی ضعیف‌تر و نقص آنها آشکارتر می گردد. حال آنکه هرچه به مبدأ نزدیکتر می‌شوند کاملتر‌می‌شوند... موجودات در مراتب صعودی به مرتبهٔ عقل (buddhi) پایان می‌یابند و درسلسلهٔ مراتب نزولی به‌عالم عنصری و جسمانی ختم می‌شوند.

آتمان ناظر خود آگاهی (ahamkārah) و حواس (indriya) و تماس حواس باموضوعات ادراك است. اوست که در تحولات وتغییرات مراتب ذهنی(citta vrtti) حاضر است. ولی خود هرگز رنگ تعین بخود نمی گیرد و منزه از هر تغییر و تبدیل است. او به همهٔ عالم محیط است و با آنکه منظر عالم (drs'ya) صحنهٔ گسترش و تجلی امکاناتی است که در او وجود دارند ولی او که ظاهر و شاهد مطلق (drk) است، سوای مظاهر خویش (drs'ya) است و تمام سعی « ودانتا » مصروف این‌است که ظاهر و مظهر و شاهد و مشهود را از هم تمیز و تفکیک بدهد (viveka).

---

۱ - S'ankara : *Viveka cuḍāmāni*, 125
asti kas'citsvayam nityamahampratyayalambanah avasthātraya sākṣī san pañcakos'avilakṣaṇah

در «ماندوکیا اوپانیشاد[۱]» این مراتب چهارگانهٔ وجود را چنین شرح داده‌اند: « همه چیز (sarvam) این برهمن است (etad brahma) و این آتمان (ayam ātmā) خود برهمن است (brahma) و این آتمان چهارگانه است » (یا بعبارت سانسکریت چهار پا دارد) (catuṣpāt). « مرتبهٔ اول (pramathapāda) «ویشوانارا» (vais'vanara) نام دارد و قلمرو آن حالت بیداری است (jāgaritha sthāna). این مرتبه متمتع از اشیای مادی است (sthūla - bhūj) و به‌اشیای خارجی آگاه است (bahih prajñah) و دارای هفت عضو (saptāngah) ونوزده «دهان» است» (ekonavi*m*s'atimukhah)[۲].

این مراتب چهارگانهٔ وجود را می‌توان با عوالم اربعه یا خمسه عرفان اسلامی که ناسوت، ملکوت، جبروت، لاهوت، و هاهوت باشد تطبیق داد و داراشکوه مترجم فارسی اوپانیشادها چنین تقابل وانطباقی کرده وسعی کرده است که مصطلحات حکمت‌هندو را در قالب عرفان اسلامی در بیاورد و بدانان رنگ تصوف بخشد.

شانکارا در تفسیرخود می گوید: « آنچه‌را که هشیاری‌اش معطوف به‌اشیای غیراز خود باشد (bahih prajñah svātmavyatirikte)[۳]، آگاه به‌اشیای خارجی‌می گویند (bahih prajña) یعنی آگاهی‌ای که معطوف به‌اشیای خارجی است بصورت نادانی

---

۱ - *Mānḍ. Up.* 2 - 3

sarvam hyetad brahma, ayamātmā brahma so' yam ātmā catuṣpāt....

۲ - *Ibid.*

jāgaritasthāno bahih prajñah saptāngo ekonavi*m*s'atimukhah sthūlabhuj vais'vanarah pramathah pādah

۳- *Mānḍūkyopaniṣadbhāṣya*, 3

bahihprajñah svātmavyatirikte viṣaye prajñā yasya sa bahihprajñe bahirviṣayeva prajñā ' vidyāk*r*tā' vabhāsata ityarthah. tathā saptāngānyasya tasya ha vaitasyātmano vais'vanarasya mūrdhaiva sutejās'cakṣurvis'varūpah prā*n*ah

←

متجلی می‌شود (avidyākṛtā - avabhāsata) . این مرتبه هفت عضو دارد. سر این «ویشوانارا» آسمان است، چشمانش خورشید است (vis'varūpah)، تنفسش باد، و تنه‌اش فضا، و مثانه‌اش (vasti) آب روان است. زمین دو پای اوست.... نوزده دهان دارد که عبارتند از پنج عضو حسی، پنج عضو فاعله که مجموعاً ده هستند و پنج دم حیاتی، حس مشترك (manas)، انانیت (ahamkārah)، عقل (buddhi) و حافظه (citta). اینان درهای ورودی ادراك هستند (upalabdhi - dvāra)، «ویشوانارا» بواسطه این درهای ورودی، از مدرکات خارجی مانند صوت و بینائی وغیره (s'abdādīn) تمتع می گیرد وبهمین جهت او را متمتع از اشیای مادی (sthūla - bhuk) می گویند».

بنا به تفسیر «شانکارا» این مرتبه در واقع همان عالم ناسوت و درجهٔ توسعه وتحول عناصر جسمانی است. منظوراز «ویشوانارا» که از دوجزء «ویشوا» (vis'va) یعنی جهان و «نارا» (nara) یعنی انسان، مرکب شده وباین مرتبه اطلاق گردیده، جنبهٔ جسمانی انسان جهانی[1] (vais'vanara) است که با طبیعت کل یکسان است

→

pṛthagvartmātmā sandeho bahulo vastireva rayih pṛthivyeva pādau .... ityevam ṣaptāngāni yasya sa saptāngah.

tathaikonavims'ati mukhānyasya buddhīndriyāni karmendriyāni ca das'a vāyavas'ca prānādayah pañca mano buddhirahamkāras'cittamiti mukhānīva mukhāni tānyupalabdhidvārānītyarthah. sa evamvis'īṣṭo vais'vānaro yathoktairdvāraih s'abdādīn sthūlān viṣayān bhunkta iti sthūla bhuk.

۱ - تطبیق اجزای انسان با اجزای عالم مربوط به افسانه‌ها اساطیری «پراجاپاتی» (prajāpati) یاسلطان مخلوقات است. «سر آن اسب (منظور ازاسب همان سلطان مخلوقات است) بامداد (*Brhad. Up*, I, 1, 1) چشم او آفتاب، دم حیاتی او باد، دهان گشوده‌اش آتش، ویشوانارا، بدنش سال است. پشت او فردوس، شکم او آسمان، سم او زمین، پهلویش چهار جهت فضا، دنده‌های او جهات، استخوانهایش ستارگان آسمان، گوشت او ابر وسیغ ها،

←

(sarvapi*n*ḍātmā anayatva)[1].

هفت‌عضو، اعضای ناسوتی وعنصری انسان کامل است و عبارتست ازآسمان درخشان (dyuloka) که سرانسان کامل است، خورشید چشمان او، هوا دم حیاتی او، و غیره.

این‌انسان، دارای نوزده دهان است که بدین قرارند: ۱- پنج‌حس ظاهری (buddhīndriya) یعنی قوهٔ سامعه (s'otra)، لامسه(tvāc)، باصره (cakṣus)، ذائقه (rasana) و شامه (ghrāna)، ۲- پنج عضو فاعله (karmendriya) که عبارتند از عضو دفع‌فضولات (pāyu)، عضو تناسلی (upastha)، دستها (pā*n*i)، پاها (pāde) و صوت و گویائی(vāc)، ۳- پنج دم حیاتی (prā*n*a)، ٤- نفس یا حس‌مشترك (manas)[2]، ٥- عقل وخرد (buddhi)، ٦- انیت و خودآگاهی (aha*m*kārah)، ۷- حافظه، خیال، (citta).

→

رگهایش رودخانه‌ها، جگرش کوهها، پشمهایش گیاهها و درختها .... هنگامی که این اسب خمیازه می کشد برق و درخشش در آسمان پدید می گردد، هنگامی که خود را تکان می‌دهد غرش ابر ایجاد می‌شود و چون او ادرار می کند باران می‌آید و شیههٔ او کلام و گویائی است».

عبارت‌امام‌غزالی‌در کیمیای سعادت بی‌شباهت بافسانه‌پراجاپاتی‌نیست. وی می گوید: «تن آدمی بامختصری وی مثالی است از همه‌عالم: که از هرچه در عالم آفریده است اندر وی نمودگاری است. استخوان چون کوه است و عرق چون بارانست وموی چون درختانست و دماغ چون آسمانست وحواس چون ستارگانست و تفصیل این نیز درازاست. بلکه همه اجناس آفرینش را دروی مثالی است: چون خوك و سگ و ستور و دیو و پری و فرشته...» رجوع شود به: کیمیای سعادت - تهران ۱۳۳۳، ص ۳٤.

1 - S'ankara : *Mānḍūkyopaniṣadbhāṣya*, 3

۲- کلمهٔ «ماناس» درفصل مکتب سانکهیابه‌تفصیل موردبحث قرار گرفت. «ماناس» معانی بسیار دارد، آن هم به‌معنی نفس آمده، هم حس مشترك و هم ذهن. ولیکن در مکتب یوگا و «ودانتا» کلمهٔ «چیتا» (citta) نیز معنی ذهن را می‌رساند. این است که نگارنده «ماناس» هم را در بعضی جاها به معنی ذهن تعبیر کرده و هم «چیتا» را.

در مرتبهٔ بیداری، وجدان ما آگاه به‌دنیای ناسوتی است و بهمین علت است که می‌توان این عالم را بدو صورت و برحسب آنکه براساس عالم صغیر یا عالم کبیر بنیان شده باشد تعبیر کرد. جنبهٔ کلی (macrocosmique) آتمان را در مرتبه ناسوتی و بیداری ویرات (virāt)[۱] می‌خوانند و آن مشتمل است بر عالم ماده و عالم طبیعی. ولی جنبهٔ‌جزئی (microcosmique) آن در مرتبه بیداری همان «ویشوانارا» است که فوقاً بدان اشاره شد. ازطرف دیگرچون انسان، عالم صغیر و عالم، انسان کبیر است[۲] و این دو آئینهٔ تمام نمای یکدیگراند این می‌شود که «ویرات» (virāt) و «ویشوانارا» را دو جنبهٔ کلی و جزئی عالم ناسوتی بحساب می‌آورند.

مرتبهٔ دوم هستی

«مرتبهٔ دوم (dvitīyapādah) که نورانی (taijasa) است و قلمرو آن عالم رؤیا است (svapna sthāna) [۳] از واقعیتهای لطیف تمتع می گیرد (pravivikta bhuk) و به

---

۱ - «ویرات» (virāt) بمعنی شاه ـ سلطان و ملک است ومراد از آن جنبهٔ جسمانی شهریار موجودات یا «پراجاپاتی» (Prajāpati) است. منظوراز عالم طبیعی‌همان مفهومی است که حکمای یونان بدان فیزیک (physique) می گفتند.

۲ - «اَلانسانُ کونٌ صَغیرٌ والکَونُ إنسانٌ کَبیرٌ» انسان منتخب و خلاصهٔ کتاب عالم است اینست که هرچه در عالم موجود است در او نیز هست و انسان بمثابه آئینه‌است که در آن جامع اسماء وصفات الهی که مشتمل بر کلیهٔ مراتب وجود است منعکس گشته‌است. یعنی کلیهٔ موجودات که‌در عالم کبیرمحقق‌اند درعالم صغیر نیز که‌انسان باشد موجودند. بهمین علت می گویند: «إنَّ اللهَ تَعالی خَلَقَ آدمَ عَلی صورَتِهِ» یعنی انسان در مرکز عالم جای گرفته و جهان پوست و انسان هسته آن است. رجوع‌شود به: شرح گلشن راز، لاهیجی، ص ۴۰۴

۳ - *Mānd. Up.* 4

svapnasthāno antaprajñah saptāngah ekovi*ms*'atimukhah praviviktabhuk taijasa dvitīyah pādah

واقعیتهای درونی (anta prajñah) شاعر است و دارای هفت عضو (saptāngah) و نوزده دهان (ekonavi*m*s'atimukhah) است».

شانکارا در بارهٔ این مرتبه می گوید: «این مرتبه که به«تیجاسا» (taijasa) مسمی گشته و قلمرو آن عالم رویاست (svapna - sthāna)، همان مرتبه خواب است. آگاهی مرتبهٔ بیداری بوسائل گونا گون (jāgrat - prajñānekasādhanā) با اشیای خارجی مرتبط است (bahirviṣayevāvabhāsamānā)، ولی چون این مرتبه صرفاً یکی از مراتب ذهنی است (manah - spandamātrā)، تأثری مطابق با ادراکات حاصله در ذهن باقی می گذارد (tathābhūtam sa*m*skāram - manasi - ādhatte). ذهن مانند نسجی است که مزین به نقوش (گونا گون) باشد. ذهن، متکی بر ادراکات خارجی نیست، بلکه به انگیزه آثار اعمال پیشین، میل و نادانی به تحرك درآمده است، چنانکه در مرتبهٔ بیداری نیز چنین بود... درقبال حواس، ذهن یك ادراك باطنی است، پس درمرتبهٔ رؤیا، آگاهی که بصورت تأثرات ذهنی متجلی (tad - vāsanārūpa) است شاعر به واقعیتهای درون است[۱]». «هنگامی که در مرتبهٔ رؤیا، آگاهی از محتوی ادراکات خارجی خالی شد (viṣayas'ūnyāyām-prajñāyām)، فقط به روشنائی جوهر خود می درخشد» (kevala - prakās'a - svarūpā).

این مرتبه مطابق با تأثراتی است که در ذهن نقش بسته‌اند. چون ذهن مانند نسجی که نقوش ورنگهای مختلف نقاشی رابخود گیرد، کلیهٔ ادراکات ناشی از مرتبه

۱ - *Māṇḍukyopaniṣadbhāṣya*, 4

svapnah sthānamasya taijasasya svapnasthāno jāgratprajñānekasādhanā bahirviṣayevāvabhāsamānā manahspandamātrā satī tathābhūta*m* sa*m*skāra*m* manasyādhatte. tanmanastathā sa*m*skṛta*m* citrita iva paṭo bāhyasādhanā-napekṣamavidyākāmakarmabhih preryyamāna*m* jāgradvadavabhāsate . . . indriyāpekṣayā' ntasthatvānmanasastadvāsanārūpā ca svapne prajñā yāsyetyantahprajñah

بیداری را در خود ضبط می کند و آنرا در عالم رؤیا منعکس می‌سازد. وبدین سبب است که این مرتبه را « نورانی » (taijasa) می گویند ، چه ذهن در عالم رؤیا مانند چراغی است که بر ادراکات حسیه روشنائی می‌افکند و آنان را روی پردهٔ پندار متجلی می‌سازد.

تیجاسا مانند مرتبهٔ پیشین جنبهٔ « جزئی » عالم مثال و رؤیاست ، حال آنکه جنبهٔ کلی آنرا « هیرانیا گاربها » (hira*n*yagarbha)[۱] بمعنی هسته جهانی می‌نامند و تشابه و تقابل بین عالم صغیر و عالم کبیر چنانکه در مرتبهٔ ناسوتی وجود داشت در این مرتبهٔ هستی نیز موجود است از سوی دیگر« تیجاسا » و « هیرانیا گاربها » بترتیب اشاره به نفس جزئی و کلی عالم هستند.

علت اشتراك هفت عضو و نوزده دهان بین مرتبهٔ بیداری و رؤیا و تشابه وتقارن این اعضاء بیکدیگر این است که در واقع عالم بیداری و رؤیا از یک سنخ اند و عالم رؤیا امتداد عالم بیداری است. در هردو حال ادراك کننده فقط به مراتب نفسانی و ذهنی خود شاعر است.

در بارهٔ عالم رؤیا « اوپانیشاد » می گوید: « درعالم رؤیا نه ارابه است و نه اسب و نه جاده... قوهٔ متخیلهٔ جهان است که اینان را در آنی می‌آفرینند[۲] ». درعالم

۱-«هیرانیا گاربها» مرکب است از دوجزء «هی‌رانیا»(hira*n*ya) یعنی طلائی‌و« گاربها» (garbha) یعنی « تخم » آنرا می‌توان مجمع العناصر و نفس جهان یا نفس کل نیز تعبیر کرد. «هیرانیا گاربها» از لحاظ علم جهان شناسی (cosmologie) مجمع العناصر است. کتاب جهان شناسی « وبشنوپورانا » (viṣ*n*u purā*n*a, II) بدان اشاره می کند. در این کتاب پیدایش عالم چنین تعریف شده است: « تمام موجودات از عالم بالاتا عالم سفلی ، ازعقل تا عناصر خمسه ، درهم آمیختند و بصورت بیضه‌ای (garbha) جلوه گر شدند و این هسته روی سطح آبهای اولیه ایستاده بود و « ویشنو» بصورت « برهمن » از آن ظاهر شد ».

۲ - *Brhad. Up.* IV, 2, 10

na tatra rathāh na rathayogāh, na panthano bhavanti atha rathān rathayogān patha_s*r*jate

رؤیا جملهٔ مدرکات حواس به حس باطن باز می گردد و در آن جذب می‌شود و در نتیجه مجراهای حواس مسدود می گردند و ارتباط ذهن با دنیای خارج منقطع می‌شود. بدین ترتیب در این مرتبهٔ لطیف آگاهی، قلمرو تجارب ما، همان حدود دنیای روانی و ذهنی ماست.

آنکه بخواب شده از شرایط مکان و زمان وامتدادات طول وعرض و عمق بری و فارغ گشته است و ادراکات لطیف از منشأ فیاض روانش مایهٔ هستی می گیرند و ذهن در طرفة‌العین صوری را که هیچ مصداق وجودی ندارند می‌آفریند. گوئی که ماده‌ای بیکران و زمان ومکانی لایتناهی در اختیار ذهن است. عالم رؤیا ظهور مظاهر صرف است مانند سرابی در بیابان. عالم رؤیا اساس عینی ندارد بلکه صحنهٔ نمایش وظهور تأثرات دیرینه است که از تجارب حواس پدید آمده و در عالم خواب ظاهر شده است.

دیگر اینکه عالم رؤیا برزخی است بین دو جهان متمایز، یعنی عالم بیداری و عالم رؤیای عمیق. از یک سو عالم رؤیا مرتبط با عالم بیداری و پیوسته بدان است. بدین معنی که تأثرات ناشی از حواس در حافظه مضبوط می گردند وهنگام خواب حجاب اسرارخویش را برمی گشایند و روی پردهٔ خیال منعکس می‌شوند. اما از سوی دیگر عالم رؤیا پلهٔ وصول به مرتبهٔ توحید است که در آن تموجات ذهنی و صور اشیاء فرو می‌نشینند و محو می‌شوند و شناخت‌های گوناگون باطل می گردند و آگاهی از حالت عدم تجانس و پراکندگی در می‌آید و به تجانس و یکپارچگی می گراید، و علم توحید در اعماق دل سالک صورت می‌بندد.

مرتبهٔ سوم هستی[1]

«آن مرحله‌ای که انسان بخواب‌شده (supta) دیگر میلی احساس نکند (na kāmam

---

1 - *Mānd. Up.* 5

yatra supta na kañcana*m* kāma*m* kāmayate na kañcana*m* svapna*m* pas'yati, tat suṣupta*m*, suṣuptasthāna ekībhūtah prajñānaghana evānandamayo hyānandabhuk, cetamukhah prajñāst*r*tīyah pādah

(kamayati و دیگرخوابی نبیند (na kañcanam svapnam pas'yati) ، خواب عمیق است (suṣuptam) که در مرتبهٔ سوم هستی قرار دارد (tṛtīyah pādah). این مرتبه یکی ازمراتب علم است (prajñah)[۱] وقلمروآب خواب عمیق است (suṣuptasthānam) وآن به‌مراتب پیشین توحید می بخشد (ekībhūta) ومرتبهٔ یکپارچگی وتجانس آگاهی (prajñāna ghana) [۲] و عین سرور و شادی است و متمتع از آنست (ānandamayo ānandabhuk) و « دهان » معرفت است » (ceta mukha) .

شانکارا درتفسیراین بند می گوید: « درمرتبهٔ رویای عمیق(suṣupte) برخلاف مراتب پیشین، صور رؤیائی(svapna - dars'ana) وجود ندارد که غیر آنچیزی که هست ادراك بشود(anyathā - grahaṇa - lakṣaṇa) ونه‌میلی وجود دارد (vā kāma) . این مرتبه را یکی شده (ekī - bhūta) می گویند ، علتش آنست که جمیع دوگانگی‌ها (dvaita - jātam) که تموجات ذهنی هستند (manah - spanditam) و به‌مراتب بیداری و رؤیامنقسم می‌شوند(sthāna - dvaya - pravibhaktam) به درجه‌ای می‌رسند که از یکدیگر تمیز داده نمی‌شوند بدون اینکه خصائص ذاتی خود را از دست بدهند (tathārūpa - aparityāgena - avivekāpannam)، همچنانکه روشنائی روز و این جهان پدیده‌ها ، چون با پرده شب پوشانده شود ، تشخیص ناپذیر می‌شود . از این رهگذر، آگاهی‌های ناشی از مراتب بیداری و خواب که تموجات ذهنی هستند بصورت جمعی متجانس در می‌آیند . این درجه (avasthā) را بسبب اینکه خاصیتش عدم تشخیص (aviveka - rūpatvāt) (عناصر متشکله خود) است مرتبهٔ

---

۱ - « پراجنیا » (prajñah) یا معرفت وعلم ، جنبه جزئی (microcosmique) آتمان در مرتبهٔ خواب عمیق است و جنبهٔ کلی آن « ایشوارا » (is'vara) است و این دو ، بمثابه مراتب پیشین، قابل تطبیق با یکدیگر و آئینهٔ تمام نمای یکدیگراند.

۲ - « گانا » (ghana) یعنی توده و جمع و یکپارچگی و مراد از آن مرتبهٔ تجانس و یکپارچگی آگاهی است، زیرا در این مقام شعور درون یکرنگ و متجانس گشته و بهیچ تعینی متعین نشده است.

یکپارچگی و تجانس آگاهی گویند، همانطوری که هنگام شب (ratrau) بعلت ظلمت شبانـه (nais'ena - tamasā) ، همه چیز همچون توده‌ای تشخیص و تفکیک ناپذیر جلوه می کند[۱]».

دراین‌مرتبه بندهائی که میان مرتبه بیداری و رؤیا بود قطع می گردند، تمام فعل و انفعالات نفسانی و ذهنی که ازمرتبه بیداری ناشی گردیده وهمچون چراغی درعالم‌رؤیانورافشانی می کرد از کار بازمی‌ایستد در این‌مرتبه انسان پیوندهائی که‌او رابه‌عالم خواب وبیداری مربوط می‌ساخت قطع‌می کند و درمرتبهٔ یکپارچگی و تجانس آگاهی مستغرق می‌شود و بقول «شانکارا» بدانگونه که‌هنگام شب تمام ادراکات ناشی از اشیای محیط بما در تاریکی و ظلمت شب یکسان می گردند ، بهمانگونه نیزدرخواب عمیق تمامی‌تجلیات مراتب نفسانی و ذهنی‌درمقام‌یکپارچگی و تجانس آگاهی درون محو و خاموش می‌شوند[۲].

این مرتبهٔ خواب عمیق را بدان سبب مرحلهٔ وحدت مراتب دیگر خوانده‌اند که در این مرتبه کشمکش و منازعه اضداد ناشی از تجارب عالم بیداری ، معدوم می گردند وخصوصیات فردی وصور متناقض خودرا از دست می‌دهند ، بدینسان که در این توحید، ذهن بخواب رفته (supta) دیگر تحت سلطهٔ صور محسوسات نیست،

---

۱ - *Māṇḍūkyopaniṣadbhāṣya*, 5

na hi suṣupte pūrvayorivānyathā grahaṇalakṣaṇam svapnadars'anam kāmo va kas'cana vidyate . . . sthānadvayapravibhaktam manahspanditam dvaitajātam tathārūpāparityāgenāvivekāpannam nais'atamograstamivāha saprapañcakamekībhūtamityucyate ata eva svapnajāgranmanahspandanāni prajñānāni ghanībhūtānīva seyamavasthā' vivekarūpatvātprajñāghana ucyate. yathā ratrau nais'ena tamasā ' vibhājyamānam sarvam ghanamiva tadvatprajñāghana eva

۲ - *S'ankarabhāṣya*, 5

وی دیگر میلی ندارد و رؤیتی‌نمی کند و در شادی وآرامش مطلق بسرمی‌برد. مراد از مرتبه یکپارچگی و تجانس آگاهی این است که درحالیکه درمراتب پیشین شعورما به‌تعینات صور مختلف و متعدد متعین شده بود ، در مرتبهٔ خواب عمیق ، ازمظاهر ناسوتی و ملکوتی مبرا گشته و واحد و متجانس شده است و مانند دریای آرامی است که در سطح ساکن‌آن کوچکترین موجی نلغزد. مرتبهٔ سوم همان مرتبهٔ هستی یا «ایشوارا» است وبدانگونه که تمام عوالم بالقوه در « ایشوارا » موجودند و از آن مایهٔ هستی می گیرند،بهمانگونه نیزمراتب بیداری و رؤیا ازمرتبهٔ خواب عمیق صادرمی گردند ودرآن خاموش می‌شوند.

مرتبهٔ چهارم هستی

« مرتبهٔ چهارم هستی (caturtham) نه به‌واقعیتهای درونی (antahprajñah) و نه باشیاء خارجی (na bahihprajñah) و نه بمرتبهٔ یکپارچگی و تجانس آگاهی (prajñāna ghanah) آگاه است. و این مرتبه نه علم است (prajñah) و نه غیر علم (na - aprajñam) وبهیچ چیزاتصال و پیوستگی ندارد وغیب است (avyavahāryam) آنرا نمی‌توان ادراك کرد (agrāhyam) زیرا استنتاج ناپذیر (alakṣaṇam) و غیر قابل درك و وصف (avyapades'yam, acintyam) است. این‌مرتبه اساس آگاهی‌مطلق (یعنی آتمان) است (ekātmapratyayasāram) و سلب مظاهر(prapañcopas'amam) و آرامش و صلح (s'antam) و سرور و خجستگی (s'ivam) است. و از اضداد مبری است (advaitam) این‌مرتبه همان‌آتمان است (sa - ātmā) وآنرا بایستی‌بیاری معرفت شناخت» (vijñeyah)[۱] .

---

۱ - *Mānḍ. Up.* 7

nāntahprajña*m* na babih prajña*m* nobhayatahprajñam na prajñānaghana*m* na prajña*m* nāprajñam. ad*rṣ*ṭam avyavahārya*m* agrāhyam alakṣa*n*am acintyam avyapades'yam ekātmapratyayasāra*m* prapañcopas'ama*m* s'ānta*m* s'ivam advaita*m* caturtha*m* manyante sa ātmā sa vijñeyah

شانکارا در تفسیر خود دربارهٔ عجز انسان جهت تعریف این مقام می گوید:
«بعلت عدم وجود (s'ūnyatvāt) کلیهٔ خصائصی که سازندهٔ کلمات هستند - sarvas'abda) (pravrtti ، این مرتبه را نمی توان بتوسط کلمات بیان کرد (s'abdānām - ādheyatvam) فقط با نفی کیفیات است (vis'eṣa - pratiṣedhena) که (اوپانیشاد) توریا را تعریف می کند[۱]». شانکارا در جای دیگرمی گوید: «غرض از جملهٔ «به واقعیتهای درونی آگاه نیست» (na - antah - prajña) نفی عالم رؤیاست (taijasa - pratiṣedhah)، مراد از «واقعیتهای خارجی آگاه نیست»، رد و نفی عالم بیداری است، منظور ازجملهٔ «نه بهیچ یک از آن دو» (na - ubhayatah - prajña) نفی مرتبهٔ برزخی بین عالم بیداری و رؤیاست. هدف ازگفتهٔ «مرتبهٔ یکپارچگی و تجانس آگاهی نیست» نفی مرتبهٔ خواب عمیق است. زیرا این مرتبهٔ کمون و نهفتگی است و همه چیز در آنجا تشخیص ناپذیر است (bījābhāvāviveka - rūpatvāt). مراد از جملهٔ «و نه علم است»، نفی مرتبه‌ایست که از کلیهٔ اشیاء بر سبیل مقارنه آگاهی پیدا می کند (yugapat - sarva - viṣaya - jñātṛtvapratiṣedhah) و غرض از جمله «و نه غیر علم است»، نفی بی‌آگاهی است» (acaitanyo - pratiṣedhah)[۲].

تمام خصائص این درجه‌عالی و ممتاز که بعد تنزیهی و جنبه لایتناهی آتمان

---

۱ - *Māṇḍūkyopaniṣadbhāṣya*, 7

sarvas'abdapravṛtti nimittas'ūnyatvāttasya s'abdānāmādheyatvamiti vis'eṣapratiṣedhenaiva ca turīyam nirddidikṣati

۲ - *Ibid*.

nāntaprajñamiti taijasapratiṣedhah. na bahihprajñamiti vis'vapratiṣedhah. nobhayatahprajñamiti jāgratsvapnayorantarāla - avasthāpratiṣedhah. na prajñānaghanamiti suṣuptāvasthāpratiṣedhah. bījābhāvāvivekarūpatvāt. na prajñamiti yugapatsarvaviṣayajñātṛtvapratiṣedhah. nāprajñamityacaitanya - pratiṣedhah.

است باصفات سلبی بیان شده است، زیرا که هربیان مثبت وحتی منفی یکنوع محدودیت بشمار است و ذات نامتناهی باری تعالی را نمی‌توان بهیچ صفتی موصوف کرد و بهیچ لقبی ملقب ساخت. این مرتبه را از آن جهت چهارم و ورای مراتب دیگر می‌دانند که هیچ وجهٔ مشترکی با سایرمراتب ندارد و نمی‌تواند داشت چه مراتب دیگر در برابرش درحکم مظاهر مجازی‌اند و او ظاهر مطلق است. هنگامی که «اوپانیشاد» می گوید: «این مرتبه به‌واقعیتهای درون (antahprajñah) شاعر نیست»، منظور این‌است که‌این‌مرتبه را نمی‌توان به‌مرتبهٔ «تیجاسا» (taijasa) که عالم رؤیاست محدود ساخت.

هنگامی که «اوپانیشاد» می گوید: «و نه این دو» این بمعنی آنست که این مرتبه نمی‌تواند برزخی بین عالم ناسوتی وعالم رؤیا بشود و چون می گوید که او از مقام یکپارچگی و تجانس آگاهی نیز عاری است مراد آنست که مرتبهٔ چهارم به‌عالم خواب عمیق که درجهٔ «ایشوارا» باشد تعلق ندارد. ازگفتن اینکه آن «علم» (prajñah) نیست منظور طرد وحذف صفات ثبوتیه است که معمولاً به‌درجهٔ هستی متعلق است وچون می گوید که این‌مقام «بی‌مقامی» حتی غیرعلم هم‌نیست می‌خواهدآنرا از عالم عنصری وجسمانی ماده که بیجان وبی‌شعوراست ممتاز بدارد. پس این درجه که «توریا» (turīya) نام دارد و از هر درجه‌ای برتر است خود آتمان است وآنرا ادراك نمی‌توان کرد چون به حس در نمی‌آید و آنرا استنتاج هم نمی‌توان کرد زیرا هر استنتاجی مبنی بر دو حقیقت متناقض است حال آنکه برهمن یکی است و ثانی ندارد (advaitam). «توریا» بالنتیجه همان آتمان یا ناظرمطلق کلیهٔ تحولات وتجلیات مراتب آگاهی ماست و بهمین‌علت آنرا با صفات سلبی بیان می کنند چه بدینوسیله او را از مظاهر و پدیدهای عالم جدا و مبری می‌دانند.

مکتب «ودانتا» با طرد منظم تمام محدودیتها (upadhi) که هزاران پرده برآئینه دل‌آدمی می‌افکند، موفق می‌شود که اضداد را یکی پس از دیگری برطرف

بسازد ، بطوری که معرفت « آتمان » چون خورشیدی از خلال ابرهای نادانی رخ بنماید و دل آدمی بنور معرفت او منور بگردد و بدرجه وصال و فناء (samādhi) نائل بیاید.

اینک بی‌فایده نیست که سخنی چند در بارهٔ کلمهٔ « اُم » (Om) که کلام مقدس و اسم اعظم است گفته شود. کلمهٔ « اُم » در همین « اوپانیشاد » (mānḍūkyopaniṣad) با سه مرتبهٔ وجود انطباق یافته است.

« ام » از سه حرف «آ»(A) و « او » (U) و « م » (M) مرکب است. A که حرف اول اسم اعظم است با مرتبهٔ عالم بیداری تطبیق یافته و U که حرف دوم اسم اعظم‌است با عالم رؤیا که حدفاصل بین مرتبهٔ اولی و سومی است تطبیق یافته است. M با مرتبهٔ سوم که عالم خواب عمیق است منطبق است و چنانکه با تلفظ اسم اعظم حروف A و U ادغام می‌یابند و به‌حرف «لبی» M منتهی می‌شوند، همچنان مراتب خواب وبیداری در مرتبهٔ سوم که‌خواب عمیق‌است فانی می گردند. اما کلمهٔ « اُم » (Om) هم مرکب از سه حرفی است که آنرا تشکیل می‌دهد وهم بطور واحد، جدا و مستقل از اجزای متشکله خویش است و بدین‌نحو یعنی بعنوان حقیقتی مستقل و واحد با مرتبهٔ چهارم وجود که‌همان ذات نامتناهی « آتمان » است منطبق است. باید افزود که باین‌مقام « بی‌مقامی » (Om) که‌ذات برهمن لایتناهی است فقط با عبور از مراتب قبلی و با سیر صعودی می‌توان رسید و در بحر آن فانی و مستغرق گشت.

در خاتمه رسالهٔ معروف (gauḍapādīya kārikā) دربارهٔ تجارب سه گانه‌آتمان درسه مرتبهٔ‌هستی و همچنین در توصیف اینکه درمورد انسان ادراك کنندهٔ تجارب در هرسه مرتبه‌هستی، همان آتمان واحد است می گوید: « ویشوا » (مرتبه بیداری) که خودادراك کننده است در چشم‌راست قراریافته است و « تیجاسا »(مرتبه رؤیا) در درون نفس ماست و « پراجنیا » (prajñah) مطابق‌همان اثیری است که درقلب

ما جای گزیده است. پس کلیهٔ این مراتب همان «آتمان» یگانه است که به سه صورت در پیکری واحد متجلی است».

جدول مراتب هستی

	عالم صغیر	عالم کبیر
مرتبهٔ بیداری	«ویشوانارا» (vais'vanara) حرف (A) از کلمهٔ (Om)	«ویرات» (virāt) تمام عالم طبیعی
مرتبهٔ رؤیا	«تیجاسا» (taijasa) حرف (U) از کلمهٔ (Om)	هستهٔ جهانی (hiranyagarbha) مجمع العناصر نفس کل
مرتبهٔ خواب عمیق	«پراجنیا» (prajñah) عقل ـ معرفت حرف (M) از کلمهٔ (Om)	«ایشوارا» (is'varah) هستی علت العلل

مرتبهٔ چهارم توریا که ذات نامتناهی حق ومعادل آتمان است همان برهمن بوده و سلب سلب است. (Om) بطور واحد منزه از اجزای متشکلهٔ خویش است.

جیوا (jīva) و پنج قشر تعینات جسمانی

آتمان که حقیقت وجودماست چگونه درسطح انفرادی انسان نمودارمی‌شود؟ بعبارت دیگرچگونه می‌توان محل یاجایگاه آتمان را در وجود آدمی معین ساخت. ادیان بزرگ جهان مرکزی معنوی وجود انسان را قلب او می‌دانند.

در حکمت هندو این مرکز در اطاقک (guhā) قلب (hrdaya) است. البته باید بخاطر آورد که مراد از این قلب لحمهٔ صنوبری شکل که درسمت چپ سینه واقع گردیده نیست بلکه این قلب اشاره بمرکز وجود انسان یعنی آن جایگاه لطیفی است که درآن مکاشفات معنوی ومشاهدات روحانی بوقوع می‌پیوندند. «اوپانیشاد»

می گوید : « در این جایگاه برهمن ، نیلوفر کوچکی است و در داخل آن اطاقکی است (dahara) که مملواز اثیر (ākās'a) است، بایستی که محتوی این لطیفه معنوی را بجوئید و بشناسید[۱] » .

انسان که فی‌الواقع خود یک عالم صغیر و خلاصه تمام کتاب آفرینش است بایستی در مرکز وجود خود تمام مراتب هستی را دارا باشد این است که آنچه در مرکز هستی او موجود است از لحاظ عالم مادی و عنصری اثیر است و از لحاظ عالم روانی ونفسانی «جیواتما» (jīvātmā) یا جان او است و از لحاظ عالم لاهوتی ومعنوی « پوروشا » (puruṣa)[۲] یا روح اوست و بعبارت دیگر « پوروشا » مظهر آتمان در سطح آدمی است.

«درشهرآتمان (brahmapura) (یعنی درمرکزوجود ما) نه‌خورشید می‌درخشد و نه ماه و نه ستارگان و نه رعد... فقط به‌برکت‌روشنائی تابناك « پوروشا » است که همهٔ موجودات روشن گشته‌اند[۳]» .

جیوا (jīva)[٤] که جان و روان ماست باآتمان چه نسبتی دارد؟ «شانکارا» درمقام پاسخ به این سؤال می گوید : « بدانگونه که اثیر به سبب محدودیتهای ظروف محتوی آن، بنظر محدود ومسدود جلوه می کند ، بهمانگونه نیز آتمان بعلت تعینات جسم وحواس ونفس است که بصورت جیوا درآمده است واگراین محدودیتها

---

۱ - *Chānd . Up.*VIII, 1, 1

۲ - « پوروشا » بمعنی انسان و بشر است. قلب انسان مرکز روح کل و عقل کل است ، چه عقل و روح معنی مترادف دارند.

۳ - *Kaṭha. Up.* II, 5, 15

٤ - جیوا معادل لغت فارسی « جان » است ، چه جیوا از ریشه (jīv) زیست کردن مشتق گردیده است. جیوا (jīva) بعبارت دیگر همان نفس ماست. در فلسفه مدرسی غرب بین روح (spiritus) ، نفس (anima) و جسم (corpus) وجه تمایزی قائل می‌شوند واین سه اصل در بیشتر ادیان بزرگ جهان مراعات شده است.

از میان برداشته شود، جیوآ عین آتمان خواهد بود[۱]».

در « موندا کا اوپانیشاد » مثالی است بسیار لطیف که رابطه بین جیوا و آتمان را شرح می دهد. « اوپانیشاد » می گوید: « دو مرغ (dva suparnā) دوست (sayujā) و همدم یکدیگر (sakhāyā) بر درختی (samānam vrkṣam) نشسته‌اند (pariṣasvajāte) یکی ازآنها(tayor anyah)، میوهٔ شیرین درخت رامی‌خورد (pippalam svādu atti) در حالیکه مرغ دیگری نمی‌خورد و دوست خود را تماشا می کند[۲]». مرغی که میوه می‌خورد ، جیوآتمان است و مرغی که از خوردن امساك می‌ورزد وچون تماشا گری بی‌نیاز از تلاش معاش، بدوست خود نظر می‌افکند آتمان است.

اوپانیشاد این مثال را دنبال می کند و می‌افزاید مرغی که میوه را می‌چشد ناگهان خویش را پریشان و معلول می‌یابد و اندوه بردلش مستولی می‌شود ولی بمحض اینکه به سرور محبوب (īs'am juṣṭam) خود تماشا می کند اندوه دلش برطرف می‌شود زیرا او می‌فهمد که میان او و دوست پرده و حجابی نیست و هردو دوستان قدیم‌اند و در اصل یکی‌اند.

نتیجه‌ای که ما را از این عبارات تمثیلی حاصل می‌شود اینست که « جیوا » در اصل همان آتمان است و فقط محدودیتهای جسم و نفس و ذهن (upadhi) است که آنرا جدا از اصل خویش می‌نمایاند و واحدی مستقل جلوه می‌دهد که از جمله لذایذ زندگی متمتع است (bhoktr). کافی است که این تعینات از میان برداشته شوند تا عبارت معروف « جیوا برهماناپارا » (jīva brahma nāparah) یعنی «جیوا همان برهمن است و نه غیر او » تحقق بپذیرد. اینک باید دید که این تعینات جسمانی

---

۱ - *Brahmasūtrabhāṣya*, 1, 2, 6

۲ - *Munḍ. Up.* III, 1, 1

dva suparnā sayujā sakhāyā samānam vrkṣam prariṣasvajāte tayoranyah pippalam svādvattyanas'annanyo abhicākas'īti

که پرده بر جیوا افکنده‌اند کدامند؟ این محدودیتها را در مکتب « ودانتا » پنج قشر تعینات جسمانی نام نهاده‌اند و عبارت‌اند از :

۱ - **قشر طعام** (anna) « آنامایا کوشا » (annamayakos'a)	«استولاشاریرا» جسم مادی وعنصری sthūlas'arīra
۲ - **قشر دم حیاتی** (prāṇa) « پراآنامایا کوشا » (prāṇamayakos'a) ۳ - **قشر نفس وحس مشترک**(manas) « مانومایا کوشا » (manomayakos'a) ٤ - **قشر عقل** (vijñāna) « ویجنیانامایا کوشا » (vijñānamayakos'a)	« سوکشماشاریرا» جسم لطیف sūkṣmas'arīra
٥ - **قشر وجد و شادی** (ānanda) « آناندامایا کوشا » (ānandamayakos'a)	« کاراناشاریرا » جسم علت‌العلل kāraṇas'arīra

اوپانیشاد در این باب می گوید : « آنچه که (ayam sah) در آتمان است (puruṣe) و آنچه که درخورشید متجلی است (sah ādityे) یکی است (eka)، دانا (vid) آنست که این دنیا را ترك گوید (asmāt lokāt pretya) و خویش را ورای (upasaṃkramya) محدودیتهای قشر طعام (etam annamaya ātmānam) و قشردم حیاتی(etam praṇāmaya ātmānam) وقشرذهن و نفس (manomaya ātmānam) و قشر عقل (vijñānamaya ātmānam) وقشر شادی (ānandamaya ātmānam) قرار دهد[۱] ».

---

۱ - *Taitt. Up*. III, 10

sah yas'ca ayaṃ puruṣa yas'cāsāvāditye sa ekah, sa ya evaṃvit asmātlokātpretya, etamannamayamātmānamupasaṃkramya . . . .

این پنج قشر تعنیات جسمانی همان محدودیتهائی هستند که جیوا را سوای آنچه که هست می‌نمایانند ، یعنی آنرا به‌لباس این‌قشرها می‌آرایند و همچون حقیقتی مستقل و آزاد جلوه می‌دهند ، غافل از آنکه « جیوا » در اصل همان آتمان است. باید بخاطرآورد درحالیکه سه مرتبهٔ هستی یعنی مرتبه بیداری و رؤیا وخواب عمیق، نحوهٔ سه گانهٔ ظهور آتمان در سطح عالم کبیر است ، این پنج قشر ، ظهور همان اصل در عالم صغیر است.

« شانکارا » در رسالهٔ « نیم‌تاج حکمت[1] » در ماهیت این پنج قشر جسمانی تحقیق می کند و بدین نتیجه می‌رسد که آتمان سوای این پنج قشر است و بایستی این تعینات پنجگانه را یکی پس از دیگری معدوم ساخت تا متعاقب آن فرزانگی و اشراق محقق شود.

قشر طعام (annamayakos'a)

مراد از کلمهٔ طعام، مفهوم « مادی بودن » این قشر است. این قشر را جسم مادی (sthūla s'arīra) نیز می گویند ، زیرا ثبات و بقائی ندارد و بازایش آدمی به‌حصول می‌پیوندد و با مرگ او معدوم می گردد.

قشرطعام از اختلاط عناصرخمسه (pañca bhūta) ترکیب یافته است وعناصر را از راه تغذیه به‌خود جذب می کند ، بدین معنی که محصولات خوراکی‌ای که از زمین بدست می‌آیند خورده می‌شوند و مبدل به گوشت و استخوان می گردند و مواد مایع تبدیل به خون می‌شوند و موادی که حاوی عنصر آتش هستند به مغز استخوان و اعصاب تبدیل می گردند. تمام جهان طبیعی از اختلاط و آمیزش این پنج عنصر بزرگ : یعنی خاک (prthivī) ، آتش (tejas) ، آب (ap) ، هوا (vāyu) و اثیر (ākās'a) که بمنزلهٔ اُم‌العناصر است ترکیب یافته است.

کلیهٔ این عناصر پنجگانه در آن واحد در تمامی موجودات موجوداند واما

1 - *Vivekacuḍāmāni*, 154 - 210

درگروهی از اجسام بعضی از این عناصر بشدت موجودند و برخی دیگر به قلت و هیچگاه نمی‌توان پنداشت که موجودی فاقد یکی از آنان باشد.

در رسالهٔ «ودانتاسارا» اثر «ساداناندایو گیندرا» (Sadānnda Yogīndra)، موجودات را به‌چهار گروه تقسیم کرده‌اند و این طبقه‌بندی براساس نحوهٔ تولد و تناسل آنان پایه گذاری شده است.

۱ - موجوداتی که از رحم و بطن تولید می‌شوند (jarāyu-ja) مثل انسان و حیوانات پستاندار.

۲ - آنهائی که از بیضه و تخم زاده می‌شوند (aṇḍa-ja) مثل پرندگان و خزندگان.

۳ - آنهائی که از رطوبت پدید می‌آیند (sveda-ja) مثل گروهی از حشرات و حلزون.

۴ - آنهائی که از زمین نشو و نما می‌کنند (uṣi-ja) مثل گیاهان ونباتات[1].

«شانکارا» در رسالهٔ «نیم‌تاج‌حکمت» می گوید: «چگونه (katham) می‌توان این قشر را آتمان دانست (svātmā) آتمانی که ناظر جملهٔ دگرگونیهای موجودات است» (bhāva-vikāra-vettā)[2].

۳ - قشر دم حیاتی (prāṇamayakos'a)

کلمهٔ «پرانا» (prāṇa)[3] را می‌توان بالفظ «دم حیاتی» یا «نیروی حیات»

---

۱ - *Vedāntasāra*, 105-109

و نیز S'ankara : *Brahmasūtrabhāṣya*, III, 1, 20-21

۲ - *Vivekacuḍāmāni*, 155

۳- شانکارا در بارهٔ این‌دم‌های حیاتی می گوید: «دم حیاتی اصلی آثاری مخصوص دارد زیرا در نوشته‌های مقدس آمده که این دم همچون علت (yat-karaṇam)، پنج‌فعالیت دارد که عبارتند از «پرانا» (prāṇa)، «اپانا» (apāna)، «ویانا» (vyāna)، «اودنا» (udāna) و «سامانا» (samāna). وجه تمایزبین این‌فعالیت‌ها مترتب برتعدد وتنوع آثار دمها

←

وغیره تعبیر کرد. مراد از آن، انرژی و نیروئی است که بموجب آن حیات در عالم میسر می گردد. این نیرو به‌پیکر موجودات جاندار نفحهٔ هستی و حیات می‌دمد. «قشر پرانا» از پنج دم حیاتی تشکیل یافته که عبارتند از: «پرانا» (prā*n*a)، «اپانا» (apāna)، «ویانا» (vyāna)، «سامانا» (samāna) و «اودانا» (udāna). این پنج دم حیاتی (idam pra*n*ādipañcakam)، باضافه‌اعضای فاعله، قشردم‌حیاتی را تشکیل می‌دهند (sat prā*n*amayakos'a)[۲].

علت اینکه این پنج دم حیاتی را با اعضای فاعله مربوط ساخته‌اند اینست که این پنج دم، گرداننده‌تمام فعالیت «فیزیولوژیک» بدن است و بیاری همین پنج

→

است. «پرانا» نیروئی‌است که دم حیاتی را به‌جلو می‌برد و موجب دم برآوردن می‌شود. «اپانا» نیروئی است که دم حیاتی را بسوی پائین هدایت می کند وموجب دم فرو بردن می‌شود،«ویانا» درناحیه میان اتصال «پرانا» و «اپانا» قرار می‌یابد و علت فعالیتهائی‌است که مستلزم نیروی بسیار است، «اودانا» نیروئی است که دم را بسوی بالاهدایت می کند و باعث خروج روح از بدن می گردد، «سامانا» نیروئی است که شیرهٔ خوراکی‌ها را به‌طرز مساوی میان اعضای بدن تقسیم می کند».

S'ankara : *Brahmasūtrabhāṣya*, II, 14, 12

itas'ca mukhasya prā*n*asya vais'eṣika*m* kārya*m*. yat kara*n*a*m* pañcav*r*ttiraya*m* vyapadis'yate s'rutiṣu prāno ' pāno vyāna udānah samāna iti v*r*ttibhedas'cāya*m* kāryabhedāpekṣah. prā*n*ah prāgv*r*ttirucchvāsādika*r*mā apāno' rvāgv*r*ttirnis'v-āsādikarmā vyānastayoh sa*m*dhau vartamāno vīryavatkarmahetuh. udāna ūrdhvav*r*ttirutkrāntyādihetuh. samānah sama*m* sarveṣvangeṣu yo'nnarasān-nayatīti.

۱- پرانا را «پراناوایو» (prā*n*avāyu) نیز می‌خوانند «وایو» (vāyu) از ریشهٔ وا ($\sqrt{}$ vā) یعنی جنبیدن و حرکت مشتق شده است.

۲ - *Vedāntasāra*, 88

idam prā*n*ādipañcaka*m* karmendriyaihsahitam sat prā*n*amaya kos'a

دم حیاتی است که پنج اعضای فـاعله بدن یعنی قوهٔ ناطقه (vāk) دودست (pā*n*i)، دو پا (pāde)، عضو دفع فضولات (payu) و عضوتناسلی (upastha) بکار می گرایند و ما را به کار انداختن وظائف اعضای مختلف بدن خویش وا می‌دارند.

« شانکارا » معتقد است کـه[1] ایـن قشر نیز آتمان نمی‌توانـد بـود ، زیـرا در حکم دگرگونی و تغییرات نیروی عظیم حیات (prā*n*avāyu) بوده وقائم به «آتمان» است.

قشر نفس (manomayakos'a)

« شانکارا » در بارهٔ این قشر می گوید : « حواس (jñanendriyā*n*i) به‌اضافه نفس یا حس مشترك(manah ca) قشر نفس راتشکیل می دهند(manomaya syāt). این قشر (kos'a) مسبب وجه‌تمایز بین اشیاء (vastuvikalpa - hetuh) است و بتوسط عباراتی چون « من » و « مال من » (mam - aham iti) بیان می گردد[2] ».

«شانکارا» سپس به‌تمثیل بسیار زیبائی می‌پردازد وبا سخن‌سربسته می گوید : « قشر نفس‌آتش پاك قربانی است که باعث آفرینش کثرات گردیده و حواس بمنزلهٔ موبدانی هستند که از این آتش مقدس پاسبانی می کنند و هریك کام دل خویش را نثار آن می کند[3] ».

جمیع اشیای محیط بما، کلیهٔ ادراکات حسی که بنظر محدود و دیدهٔ تنگ ما حقیقی جلوه می کنندهمان صحنه‌نمایش تجلیات نفسانی و ذهنی‌است. ذهن سرمنشا[4] جهل‌وگمراهی است. ادراکات درذهن‌ضبط می‌شوند و ذهن‌دو باره‌آنان را به‌خارج

---

۱ - *Vivekacuḍāmāni*, 165 - 166

۲ - *Ibid.* 167

jñanendriyā*n*i eva manas'ca manomaya syāt kos'a mamāhamiti vastuvikalpahetuh

۳ - *Ibid.* 168

منعکس می‌سازد ولی خود از آثاری که پدید آورده بود، متأثر می‌شود و دیگربار بفعالیت می‌پردازد، از این رو این دائرهٔ باطل پایان ناپذیر است. مگر آنکه انسان روی به ریاضت بیاورد و به تمرکز قوای معنوی بپردازد (ekagrāta) و ضبط حواس بنماید و مراتب ذهنی را یکی پس از دیگری منهدم بسازد و این میسر نمی‌شود مگر بتوسط خویشتن کاوی و مراقبه و پاسداری احوال درون.

در مکتب ودانتا «ماناس» (manas) نقش مضاعفی دارد بدینمعنی که هم مسبب اسارت و هم باعث نجات و آزادی ماست. نفس ابتدا دل ما را به جسم و تعلقات دنیوی می‌بندد و سپس همان نفس باعث می‌شود که ما از آنها قطع علاقه بکنیم و از دنیا و مظاهر دلفریبش اجتناب بورزیم. هنگامی که ماناس تحت تأثیر جوهر تحرك (rajas) وجوهرتاریکی (tamas) است، ذهن ما به‌اسارت وپلیدیها می گراید، ولی چون ذهن از این تمایلات آزاد بگردد، بسان‌آینه‌ای صاف است که تجلیات آتمان در آن انعکاس یافته است. در نتیجه ماناس نیز آتمان نمیتواند بود چون هم حادث است و هم پایان دارد و هم‌آغاز. فقط «آتمان» است که درهیچ مقولهٔ فکری نمی گنجد و از همهٔ قیود عالم منزه است.

قشرعقل (vijñānamayako'sa)

«ویجنیانا» (vijñāna) همان «بودهی» (buddhi) و عقل است. عقل بعلت مقام ممتازی که در سلسله مراتب هستی دارد از سایر قشرها برتر و عالی‌تر است. «بودهی» بنا به مکتب جهان شناسی سانکهیا (sām̄khya) نخستین اصلی است که از امتزاج و ازدواج روح و ماده یعنی «پراکریتی» (prakṛti) و «پوروشا» (puruṣa) پدید می‌آید. بودهی آغاز و پایانی ندارد[1] و عاری از تعینات زمان و مکان است.

رسالهٔ «نیم تاج حکمت» می گوید: «بودهی (buddhi) (که بعلت گردش

---

۱ - برای اطلاعات بیشتر در این باب رجوع شود به فصل سانکهیا

گردونه سامسارا وجود یافته) براثر دگرگونیهای خویش (savrttih) و بعلت آمیزش با اعضای شناخت و حواس (buddhīndriyaih)، بصورت انجام دهندهٔ کردار تنزل می کند و بدین ترتیب قشرعقل را بوجود می‌آورد (vijñānamaya kos'a) وهمین قشر موجب می گردد که انسان در گردونه مرگ و زندگی سرگردان و آواره بماند» (pumsah samsāra karanam)[1].

پیش از آنکه به‌تفسیر این بیت بپردازیم ضروری است برای مزید استحضار به امتیازات ظریفی که بین عقل و نفس و ذهن و خود آگاهی یا انیت هست اشاره بکنیم. عقل (buddhi)، نفس یاحس مشترك (manas) و ذهن یا حافظه (citta) و خود آگاهی یاانیت (ahamkārah) را جمعاً حس باطن (antahkarana) می گویند[2].

بنابه مکتب ودانتا هنگامی که چشم مثلاً کوزه‌ای را می‌بیند، حس مشترك از دریچهٔ چشم بدان متصل می‌شود وصورت کوزه در آن منطبع می گردد اما هنگامی که حس باطن ازماهیت موضوع ادراك، یقین (nis'caya) حاصل کرد آنرا عقل (buddhi) می گوئیم و چون در تعیین ماهیتش تخیل وشك (samkalpa - vikalpa) راه بیابد و حس باطن از درك ماهیت واقعی آن عاجز بماند، این کار «ماناس» (manas) است، حال آنکه اگرحس باطن صورت شیئی را بخاطر بیاورد، آنرا حافظه (citta)[3] می گوئیم

---

۱ - *Virekacuḍāmāni*, 184

۲ - *Vedāntasāra*, 65

۳ - رسالهٔ «ودانتا پاری باشا» (*Vedāntaparibhāṣa*, 58) می گوید: «چیتا یکی ازفعالیتهای حس باطن است که‌عبارت از توجه وتتبع باشد » (anusamdhānātmikāntakarana vrttih cittam). سپس می‌افزاید: « فعالیت حس باطن‌چهارگونه است وعبارت است از شك، تردید، خودخواهی وحافظه. حس باطن بااینکه یکی‌است امابعلت اینکه کارهای گوناگونی صورت می‌دهد بترتیب به‌حس‌مشترك (manas)، عقل (buddhi)، انانیت (ahamkārah) و حافظه (citta) معروف است ».

چیتا در « ودانتا » مخزن تأثرات وآثار کردار پیشین است، یعنی مشحون به تجارب

←

و سرانجام اگر حس باطن بدان شیء نسبت «من» و «تو» ببخشد مانند اینکه بگوئیم «من می‌دانم» «من خوشحالم» آنرا خود آگاهی و انیت (ahamkārah)[1] می گویند.

قشرعقل بعلت آمیزش بااعضای شناخت یعنی‌حواس وانیت و«ماناس»،انجام دهنده (kartr) و تجربه کنندهٔ (bhoktr) جمله لذاید و ناخوشیها جلوه کرده است و از این رو آنرا «جیوای» (jīva) عالم تجربی (vyāvahārikī)[2] نیز می‌خوانند زیرا او هم‌ایجاد کنندهٔ افعال و اعمال وهم دریابندهٔ عکس الاعمال متقابل آنان است. این است که «شانکارا» می گوید: این قشر موجب می‌شود که انسان درگردونه مرگ‌وزندگی‌سرگردان وآواره‌بماند. چون درواقع این‌قشرمنشأ تولید«کارما»(karma) وگردانندهٔ چرخ حیات ومرگ (samsāra) است.

در تأیید همین مطلب کتاب «ودانتاسارا» می گوید: «میان این قشرها (eteșukos'eșu)،قشرعقل(vijñānamaya kos'a)دارای‌نیروی‌شناخت(jñāna - s'aktimān)

→

لطیف گذشته است بدانگونه که ظرفی مملو از رایحهٔ گلی است که در آن جای گرفته است. «چیتا» دو کار صورت می‌دهد: ۱ - کار نخست‌آن، حفظ ونگاهداری تجارب لطیف پیشین است که بصورت تأثرات بالقوه ونهفته موجوداند ومستعداند که به فعل در بیایند و درزمان حاضر در ترکیب اندیشه‌ها منعکس بشوند، ۲ - فعالیت دوم، احیای‌زمان گذشته و صورو خاطرات و یادگارهای مربوط به آن است. «چیتا» و «ماناس» را بالاتفاق «لاکمب» (O. Lacombe) «اندیشهٔ سازنده» (pensée élaboratrice) می گوید: توضیح آنکه چیتا بکمک «ماناس» به‌ادراکات حاصله صورت می‌بخشد و آنان را بیکدیگر مربوط می‌سازد.

۱ - *Vedāntasāra*, 65 - 69

۲ - جیوای موجود در مرتبهٔ سوم هستی (paramārthikī) همان جیوائی است که از تعینات رهائی حاصل کرده و با آتمان یکی شده است چنانکه ودانتا می گوید: «این برهمن حقیقی است جهان فانی است، جیوا همان آتمان است و نه غیر او».

و فاعل اصلی هر علم است (kartrrūpah)، حال آنکه قشر نفس یا حس مشترک (manomaya kos'a) دارای نیروی میل و اراده است (icchā s'aktimān) و بمنزلهٔ وسیله و افزار فعل شناخت است (karanarūpah) وقشردم‌حیاتی (prānāmaya kos'a) دارای نیروی فعلیت است (kriyā s'aktimān) و بمنزلهٔ آثار ومظاهر نیروهای پیشین است» (kārya rūpa)[1].

پس‌از آنچه گفته شد برمی‌آید که شناخت ومعرفت فقط بیاری نیروی عقلانی ممکن‌است چه عقل‌از‌همه چیز به‌آتمان نزدیکتر است و درحکم پرتوو ظل اوست. نفس فقط وسیله وآلتی است که بعلت نیروی ارادی خود، روی باشیاء می‌آورد وآنان را درخود منعکس می‌سازد ولی ازتعیین‌ماهیت‌آنان عاجز است، زیرا یقین‌وتصدیق حاصل کردن از اختیارات نیروی عقلانی است.

این سه قشر یعنی قشر دم حیاتی که بموجب آن افعال حیاتی خود را انجام می‌دهیم، قشرنفس که بموجب آن ادراکات ناشی از محیط را ضبط می‌کنیم ودر ذهن منعکس می‌سازیم و قشر عقل که بموجب آن از ماهیت واقعی اشیاء شناخت حاصل‌می کنیم، بالاتفاق جسم لطیف را تشکیل می‌دهند. این جسم لطیف میراث کهن «جیوا» است که بموجب‌آن آدمی درگردونه مرگ و زندگی سرگردان است و از مرتبه‌ای به‌مرتبهٔ دیگر، ازحالتی به‌حالت دیگر بطریق سیر تصاعدی و عروجی درحرکت است وفقط هنگامی می‌تواند خلاصی بیابد و به مبدأ بپیوندد که خویش را از قیود و ضمائم جسم لطیف آزاد بگرداند و بمقام اطلاق وتجرد برساند وبدیدهٔ یقین بداند که «جیوا» همان آتمان است و نه غیر او. پس قشر عقل نیز آتمان نمی‌تواند بود. چه آن تجربه کنندهٔ لذایذ و ایجاد کنندهٔ افعال و دریابندهٔ واکنش

---

۱ - *Vedāntasāra*, 89

eteṣu kos'eṣu madhye vijñāmaya jñānas'aktimān kartrrūpah manomaya icchās'aktimān karanarūpah prānamaya kriyās'aktimān kāryarūpah.

آنان است و آنچه در کنه وجود ما قادر به کشف اسرار درون است نه نفس است و نه‌عقل، فقط آتمان است که خویش را بوسیلهٔ خویش می‌جوید و می‌یابد.

۵ ـ قشرشادی (ānandamayakos'a)

این قشردر سلسله مراتب هستی مساوی‌بامقام‌توحیدیعنی «ایشوارا»(is'vara) است و معادل مرتبهٔ سوم هستی است که‌همان خواب عمیق باشد. این‌قشرنیزآتمان نیست‌بلکه یکنوع ظل‌وپرتواوست وبمنزله‌پاداش‌آسمانی وبهشتی کردار و افعال‌نیک ماست و بهمین مناسبت آنرا مقام شادی و مقام وحدت عاری از دوگانگی و اضداد می‌دانند. ولی بایستی بخاطرآورد که از لحاظ « ودانتا » شادی و وجد وسرور عرفانی (ānanda) نیز در حکم یک صفت ثبوتیه تلقی گردیده است و برای ذات نامتناهی و نامحدود آتمان و برهمن که سلب جملهٔ صفات ثبوتیه و سلبیه است این قشر هرچند هم ممتاز باشد یک محدودیت بشمار است.

این پنج قشر با مراتب سه‌گانهٔ وجود یعنی مرتبه بیداری و رؤیا و خواب عمیق مطابقت و تقابل کامل دارند. قشر اول مطابق با مرتبهٔ بیداری است و آنرا جسم مادی (sthūla s'arīra) می‌خوانند. سه قشر دیگریعنی قشرهای دم حیاتی و نفس و عقل که همان حس باطن (antahkarana) را تشکیل می‌دهند مطابق‌اند باعالم رؤیا و بهمین جهت آنهارا جسم لطیف (sūkṣma s'arīra) می‌خوانند.

قشر پنجم مطابق است با خواب عمیق که درجهٔ وجود یا « ایشوارا » است ولی آتمان ورای این پنج تعینات جسمانی است. بدانگونه که آب چشمه‌ای بر اثر پلیدیهای خزه وآلودگی‌لجن، گل‌آلود وناپاک می گردد وآدمی ازنوشیدن‌آن منصرف می‌شود و بمحض اینکه این پلیدیها برطرف شود و آب روان چشمه چون آئینه‌ای صاف جلوه نماید، مرد تشنه لب بدان تر می کند و جرعه‌ای چند می‌نوشد، همچنان آتمان از خلال این قشرها و سایه‌های تاریک، تیره و دست نیافتنی بنظر می‌رسد و آدمی که دیدهٔ دل به جهان کشف و شهود نگشوده است می‌پندارد که بجز این

ابرهای سهمگین حقیقتی دیگر نتوان یافت اما اگر پرده‌های خیال را ازمیان بردارد ودرطرد ماسوای حق بگمارد آنگاه روشنائی حق در دلش می‌تابد و دروجودش سریان می‌یابد و او را به‌ساحل مراد می‌رساند.

مکتب «ودانتا» روش طرد ماسوای حق را برمی گزیند و با اینکه از لحاظ طبیعیات و جهان شناسی «ودانتا» با مکتب «سانکهیا» مطابقت و هم‌آهنگی دارد اما با شیوهٔ مجادله‌ای خاص کلیهٔ اصول بیست و پنج گانه سانکهیا را یکی پس از دیگری حذف می کند و سرانجام به اثبات آتمان که ورای این اصل‌ها است نائل می گردد. این روش طرد و نفی ماسوای حق، شیوه‌ایست که «شانکارا» در پیش گرفته است.

شیوهٔ شانکارا این است که این جهان زائیده و برساختهٔ یک توهم است، توهمی است که غیر واقعیت را ضمیمهٔ واقعیت کرده است. واقعیت اصالةً از برهمن است و مجازاً به کثرات بی‌حدوحصر تعلق می گیرد. اشیاء «واقعیت نما» هستند و نه‌خود واقعیت، نسبت عالم به برهمن در واقع نسبت هیچ است به همه چیز ولی بر اثر توهم جهانی که همه چیز را در بر گرفته، این هیچ که عالم باشد همه چیز جلوه می کند، این «نمود بی‌بود» به نظر شانکارا ناشی از نسبت‌های غلطی است که آنها به کلمهٔ «ادیاسا» یا «برنهادن» تعمیر می کنند. برنهادن یعنی اضافه کردن و نسبت دادن صفات خواه جسمانی، خواه حسی و خواه باطنی بدانچه که بی‌قید وصفت است واصولاً هیچ تعینی بدان تعلق نمی گیرد. شانکارا می گوید اگربگویم «من راه می‌روم»، «من لاغرم»، صفات جسمانی خود را به‌ضمیرباطن نسبت داده‌ام، اگربگوئیم من «لالم»، «کورم»، «کرم»، صفات ناشی از حواس را به ضمیر باطن نسبت داده‌ام و اگر دستخوش حرص وطمع باشم صفات ناشی از حس باطن را به آتمان نسبت داده‌ام.

بهرحال این سلسله لاینقطع برنهادن ها بی پایان است و راه فرزانگی اینست که

غیر واقعیت را از واقعیت تفکیک بکنیم و برااثر حکمت اشراقی و علم‌یقینی ، جمله محدودیتهائی راکه واقعیت را محدود ومحصور درصور متکثره جلوه می‌دهند، یکی پس از دیگری طرد کنیم ، این‌است روش طرد ماسوای برهمن .

روش طرد ماسوای آتمان

این روش بردو اصل استوارگشته است : اصل اول اینکه در هر سه مرتبهٔ هستی، بجز یک حقیقت، موجودی نیست وصفات و مظاهر،معکوس صفات و مظاهر امکانات بی‌حدوحصر برهمن است که در آئینهٔ مظاهر ظاهر و هویدا گشته است. ولی انسان گمراهی که در حیطهٔ نیروی استتار « مایا » (māyā) است و اغوا شده و به‌تاریکی روی‌آورده است، مظاهررا به‌ظاهرنسبت می‌دهد و غیرواقعیت‌را به‌واقعیت اضافه می کند(adhyāropa) ومی‌پندارد که مطلق همان مقید است و برهمن لایتناهی همان عوارض ناپایدار وگذرنده است.

اصل دوم همان مقام « تجرید ظاهر و تفرید باطن است »، یعنی انسان در ظاهر نفی ماسوای حق کند (apavāda) و از طریقه تصفیه، از قیودتعینات خلاصی بیابد و در باطن«خود را از غیرحق مبرا گرداند وبظاهر و باطن‌متوجهٔ حق گردد»[۱].

نتیجهٔ دوم طرد ماسوای حق (apavāda) هنگامی تحقق می‌پذیرد که سالک ازطریق سیر و سلوک و تزکیهٔ نفس و تخلیه تمام تعینات پنج قشر جسمانی و رهائی از قیود عالم بیداری و رؤیا وبه طریق کشف وشهود، ذات نامتناهی برهمن‌را عیاناً مشاهده بکند و او را منزه و مبرا از تمام محدودیتهای عالم بداند.

برای نشان دادن این دو حرکت متقابل که یکی نسبت دادن وبرنهادن (adhyāropa) سوای حق بخود حق و دیگری طرد ماسوای حق (apavāda) است ، در حکمت « ودانتا » مثال معروفی است که برای مزید توضیح بیان می گردد .

۱ ـ شرح گلشن راز . تهران. ص ۶۲ .

اصل اول این است که ما در تاریکی شب طنابی را ببینیم و بپنداریم که مار است واصل دوم آنکه چون بدان طناب نزدیک شویم متوجه گردیم که طنابی بیش نیست. پس در وهلهٔ اول ما بر اثر جهل، یک حقیقت «وهمی» را بخود حقیقت اضافه کرده وضمیمهٔ آن ساخته‌ایم(adhyāropa) و این وضع آدم نادانی است که حق و باطل را از یکدیگر تمیز نمی‌دهد. در وحلهٔ دوم چون به کشف حقیقت ممتازمی گردیم حقیقت را از «وهم» تفکیک (apavāda) می کنیم و به جهل و خطای خویش شاعر می‌شویم و این وضع همان فرزانه حکیمی است که حق را ماسوای خلق می‌داند.

این روش فقط به مکتب ودانتای شانکارا اختصاص نیافته است بلکه اگر نظری به اوپانیشادها که در واقع بنیاد حکمت هندو است بیفکنیم مبانی این شیوه طرد ماسوای حق را خواهیم یافت. «اوپانیشاد» در این باب متوسل به تمثیل ارابه می‌شود و می گوید:

«بدان (viddhi) که «خود» (یعنی آتمان) (ātmānam) صاحب ارابه (rathinam) و جسم(s'arīram) خود ارابه است (ratham). بدان (viddhi) که عقل (buddhim) ارابه‌ران(sārathim) است ونفس(manas) ریسمانهائی است که ارابه‌ران بدست دارد (pragrahameva). حواس(indriyāni) اسبهای ارابه‌اند(hayān) ودانایان می گویند (āhuh) که محسوسات(viṣayān)، راه‌هائی هستند که این اسبها می پیمایند. (gocarān eteṣu) دانایان (manīṣinah) آتمان را که به نفس و حواس پیوسته است (ātmā - indriya - mano - yuktam) تجربه کنندهٔ لذایذ (bhoktā) می گویند[1]».

آتمان ناظر مطلق این صحنه است و چون تماشا گر بی‌نیازی است، کوچکترین

---

۱ - *Kaṭha. Up.* III, 3 - 4

ātmānam rathinam viddhi s'arīram ratham eva ca buddhim tu sārathim viddhi manah pragrahameva ca indriyāni hayānāhur viṣayān eteṣu gocarān ātmendriyamanoyuktam bhoktetyāhu manīṣinah

دخالتی در امور این ارابه ندارد. عقل که ارابه‌ران است ارادهٔ امور را در دست دارد و به ارادهٔ اوست که ریسمانهای نفس[1] به‌حرکت درمی‌آیند و اسبهای حواس را که راه ادراك را می‌پیمایند، رهبری می کنند. در این تمثیل، سلسه مراتب منابع ادراکات و شناختها، برحسب مدارج قرب وبعدآنان ازآتمان بیان شده است ومآخذ ادراك، از عقل تا حواس، بروجه ترتیب متنازل یعنی از بالا به‌پائین در نظر گرفته شده است. «اوپانیشاد» سعی می کند که کار و وظیفهٔ هریک از این مآخذ ادراك را و همچنین نسبتی که حاکم بر روابط آنان است ابراز بدارد.

درقسمت دیگرهمین «اوپانیشاد» باربا این مطلب اشاره شده است، «اوپانیشاد» می گوید: «محسوسات (arthāh) برحواس (indriyebhyah) برتری دارند (parāh) ونفس (manah) برمحسوسات (arthebhyah) برتری دارد(param) وعقل(buddhi) برنفس(manasah) وآتمان بزرگ(ātmā - mahān) برعقل(buddheh parah)[2]». پس چنانکه قبلاً بکرات گفته شد، جهل باعث می‌شود که ما حواس و نفس و ذهن و عقل را بآتمان منسوب بداریم و حق را مقید به‌قیود تعینات بگردانیم، حال آنکه آتمان، فناناپذیر (avyayam)، بی‌آوا (as'abdam)، لمس ناپذیر (aspars'am)، صورت‌ناپذیر(arūpam)، بی‌بو (agandhavat) بی‌مزه و دائمی (nityam) وبی‌پایان و آغاز (anādi - anantam) است[3]. اما نیروئی که سبب شده این کثرات و این عالم کون و فساد پدیدآید چیست و علت آفرینش‌جهان کدام است؟ علت فاعلی ومادی

---

۱ - نفس بنابه‌این تمثیل، نیرو و وسیله‌ای است که به‌واسطهٔ آن عقل از ادراکات آگاه می‌شود. نفس بمنزلهٔ زنجیری است که حواس و محسوسات را به عقل متصل می‌سازد.

۲ - *Kaṭha. Up.* III, 10

indriyebhyah parā hyarthā arthebhyas'ca para*m* manah manasastu parā buddhirbuddherātmā mahān parah

۳- *Ibid.* III, 15

آفرینش جهان همان قوه متخیله الهی است که در مکتب « ودانتا » بدان « مایا » (māyā) می گویند.

مایا (māyā)

« مایا » را به‌لفظ توهم جهانی (illusion cosmique) تعبیرمی کنند ولی باید خاطر نشان ساخت که این تعبیر ناقص است ، زیرا « مایا » را صفات متناقض بسیار است. «مایا»از ریشه «ما» ($\sqrt{}$mā) مشتق شده است یعنی«اندازه گیری»، «تناسب»، «ظاهرساختن»، « صورت‌بخشیدن ».

بنابه‌نظر دانشمند نامی‌هندو « کوماراسوامی »،« مایا » میزان و اندازهٔ ظهور صور عالم است که براساس کمیت کائنات و مظاهر جهان بنیان شده، مظاهری که بسبب آن می‌توانیم برحسب کمال خویش،هم گمراه بشویم وهم به‌معرفت شهودی نائل بیائیم[1]. همان مؤلف در جای دیگر می‌نویسد که « مایا » را بایستی به‌لفظ « هنر» تعبیر کرد. آنکه کثرات را به‌نیروی تجلیات هنری خود می‌آفریند ، معمار الهی‌است وجهان‌بمنزلهٔ صحنه نمایشی‌است که درآن صفات الهی به‌ظهور می‌پیوندند و عالم همان اندازه حقیقی یا فانی است که آثار هنری حقیقی یا فانی هستند. زیرا صنایع بدیع هنری از لحاظ استمرار و دوام نسبت به‌امکانات آفرینشی که در وجود خود هنرمند بالقوه موجود است ناچیز و فانی است[2]. پس « مایا » از لحاظ نیروی خلاقهٔ الهی‌بیک اعتبار معرفت (sophia, prajñā) است و باعتبار دیگراز لحاظ اینکه ممزوج‌از نور وظلمت است و شأن آن اغوا و گمراه کردن آدمیان است، وهم، جهل، (avidyā) سحروجادو است. بیاری همین‌نیروی خلاقیت است که خدایان وفرشتگان اساطیری چون « ویشنو » (Viṣnu) تجسم وظهورمی‌یابند (avatāra) و از برای نجات ناموسی الهی (dharma) در عالم ناسوتی و سفلی ظاهر می گردند.

---

۱ - A. K. Coomaraswamy : *Hinduism and Buddhism*, New York, p. 3

۲ - R. Guénon : *Māyā*, « Etudes traditionnelles », juillet - août, Paris, 1947

در رساله امیتاز بین شاهد ومشهودآمده : « دو نیرو (s'aktidvayam) به«مایا» (māyāyāh) منسوب است. نیروی خلاقه ونیروی استتار (vikṣepāvṛtirūpakam)[1].

نیروی خلاقه (vikṣepas'akti) همان نیروئی‌است که بموجب‌آن تمام امکانات آفرینش (vāsanā)[2] که در وجود حق بالقوه موجوداند حقیقت می‌پذیرند و بفعل درمی‌آیند. ایـن مرتبهٔ معرفت وحکمت برهمن است که می‌توان گفت در « ذهن » خود جهانی‌رامی‌پروراند وآنرا به‌مدد نیروی متخیله‌خود درخارج منعکس می‌سازد. نسبت آفرینش به‌آفریننده نسبت حباب وامواج دریاست به‌خود دریا. باوجود اینکه مـوج وکف و حباب از یک جوهر مشترک یعنی آب تشکیل یافته‌اند و لیکن میان موج وکف وحباب اختلافاتی نیزهست که آنها را ازهم جدا می کند. بعبارت دیگر امواج ازآن دریاهستند و از آن جدا نیستند. اما نمی‌توان گفت که دریا موج باشد و نسبت بین‌این‌دو، رابطه یک جانبه است. موج دریا است ولی دریا موج نیست. خلقت نیز همانطور،آئینه و جلوه گاه رؤیای « ایزدی » است و بـا آنکه انعکاسی از حق است در برابر او هیچ است.

قانون علیت ـ درمکتب «ودانتا» آفرینش‌جهان را ازهیچ وخلا (ex-nihilo)[4] نمی‌دانند بلکه آفرینش ظهور خود علت است بصورت معلول. یعنی فقط علت است که واقعیت دارد ومعلولات، مظاهر توهمی و بی‌بودی هستند یابعبارت دیگرمعلول که غیر واقعی است بر اثر جهل‌جهانی به علت که واقعی است اضافه گردیده واین قانون علیت را آئین « صرف واقعیت علت » (sat-kāraṇavāda) گفته‌اند[3].

---

1 - *Drgdrs'yaviveka*, 13 : s'aktidvayam tu māyāyā vikṣepāvṛtirūpakam

۲ - « واسانا » (vāsanā) را می‌توان‌هم‌بمعنی تأثرات وسوائق ذهنی درعالم صغیر و هم‌بمعنی مثل افلاطونی و « اعیان ثابته » درسطح جهان‌شناسی (cosmologie) تعبیر کرد.

۳ - برای دانستن نظرات مکاتب، دیگر هندی در بارهٔ قانون علیت رجوع شود به فصل « نیایا ».

«شانکارا» در تفسیر «براهماسوترا»[1] دربارهٔ رابطه علت و معلول می گوید: «برهمن که آگاهی محض (cetanam) و پاك (s'uddham) و منزه از صفاتی چون صوت و غیره (s'abda) است، چگونه می تواند علت (kāra*n*a) معلولی (kāryasya) که عکس آن است (viparītasya) وبی شعور (acetasya)، ناپاك (as'uddhasya) و دارای صفاتی چون صوت (s'abdādimatas'ca) و غیره است، بشود»[2]. پس بدینسان باید پنداشت که معلول پیش از ظهور وبفعلیت درآمدن (prāgutpatti)، وجود خارجی نداشته است والبته چنین استدلالی را نمی‌توان پذیرفت. چون معلول هم قبل از ظهور و هم بعد از ظهور خود بایستی که بواسطهٔ خود علت (kāra*n*ātmanā) موجود بوده باشد[3]. زیرا در زمان حاضر معلول را بدون علت (kāra*n*ātmānamantare*n*a) ومستقل و فارغ از آن (svatantram) نمی‌توان یافت[4].

«شانکارا» در قسمت دیگر این تفسیر همین استدلال را دنبال می کند و می گوید: «در واقع بین علت و معلول عدم یگانگی نیست، معلول یعنی این عناصر و این جهان کثرات (bahuprapañcalamjagat) وعلت یعنی (kāra*n*am) برهمن نامتناهی» (param brahma)[5].

---

۱ - *Brahmasūtrabhāṣya*, II, 1, 8

۲ - *Ibid*. II, 1, 7

yadi cetana*m* s'uddha*m* s'abdādihīna*m* ca brahma tad viparītasyâcetana-syās'uddhasya s'abdādimatas'ca kāryasya kāra*n*amiṣyeta . . .

۳ - *Ibid* .

yathaiva hīdānīmapīda*m* kārya*m* kāra*n*ātmanā sat eva*m* prāgutpatterapīti gamyate

۴ - *Ibid* .

na hīdānīmapīda*m* kārya*m* kāra*n*ātmānamantare*n*a svatantrameva asti

۵ - *Brahmasūtrabhasya*, II, 1, 14

yasmāttayoh kāryakāra*n*ayorananyatvamagamyate, kāryamākās'ādika*m* bahuprapañcala*m* jagat kāra*n*a*m* parambrahma

« شانکارا » برای اثبات این مطلب استناد به « اوپانیشاد » می کند که می گوید : « بمجرد شناختن تودهٔ گل (mṛtpaṇḍena) (کیفیت) اشیای گلین نیز شناخته می‌شود، چون کلیهٔ دگرگونیهای (vikāra) اشیای گلین فقط در حکم اسم و رسمی است (nāmadheyam) که مبتنی برالفاظ باشد (vācāram bhaṇam) و یگانه حقیقت همان « گل » است و بس » (mṛttikā - eva - satyam)[1] . یعنی چون علت یا ماهیت گل شناخته بشود ، کلیهٔ ظروفی که ازآن ساخته می‌شوند (وبمنزله معلولات و آثار متعدد آن بشمار می‌آیند) نیز شناخته خواهند شد .

این اشیاء ازلحاظ اینکه دارای اسامی گوناگونی هستند واقعیت ندارند ولیکن از لحاظ آنکه همهٔ آنان از « گل » ساخته.شده‌اند یعنی دارای جوهرمشترکی هستند واقعیت دارند . از آنچه گفته شد برمی‌آید که معلول واقعیت مستقلی ندارد و مستند است برعلت که یگانه اصل باقی در پس مظاهر فانی جهان است و یگانه علتی که در حکم علت‌العلل وحقیقت مطلق و لایتناهی‌است، همان « برهمن» است و بس .

« همه این‌عالم همان آتمان است » (idam sarvam yad ayamātmā)[2] ، « برهمن همهٔ این‌عالم است » (brahmaivedam vis'vamidamvariṣṭham)[3] . برهمن هم وحدت (ekatvam) است و هم کثرت (nānātvam) . « همانگونه که درخت یکی است و شاخه‌های بسیار دارد ، بدانگونه که دریا یکی است و موج وکف بسیار دارد ، همانسان که گل یکی‌است وازآن ظروفی مختلف چون کاسه و کوزه می‌سازند،

---

۱ - *Chānd. Up.* VI, 1, 4 - 6

yathā somyaikena mṛtpaṇḍena sarvam mṛnmayam vijñātam syātvācārambhaṇam vikāro nāmadheyam mṛttiketyevasatyam

۲ - *Bṛhad Up.* II, 4, 6

۳ - *Muṇḍ. Up.* II, 2, 11

همانطور نیز برهمن یکی است و نیروهای بسیار دارد[۱]».

«هر که به کنه حقیقت «برهمن» پی ببرد بداند که جملهٔ پدیده‌های عالم و سلسلهٔ علت و معلول فانی هستند و تا آنگاه جلوه گری می کنند که علم یقین برهمن حاصل نگشته باشد و لیکن چون معرفت برهمن تحقق بپذیرد، صور جملهٔ اشیاء مانند «پدیده‌های عالم رؤیا هنگام بیداری» درطرفة‌العینی معدوم و ناپدید می گردند.

«اوپانیشاد» می گوید: «چون انسان غیر از اوچیزی نبیند، نشنود و نداند، آن حقیقت (نامتناهی) و برهمن است[۲]». و «چون همهٔ این عالم‌عین آتمان شد، دیگر بجز او که چه را بیند و که چه را بوید[۳]».

انگیزهٔ خلقت - اینک باید دیدانگیزه‌ای که موجب آفرینش می‌شود چیست؟. بدیهی است که «برهمن» خلقت عالم را از برای سود شخصی خود نیافریده است چه او کامل است و قائم بخود. و نیز نمی‌توان تصور کرد که «برهمن» جهانی را به‌قصدخدمت به‌خلق پرورانده باشد، زیرا چگونه می‌توان فرض کرد که وجودی به کمال «برهمن» خلقتی چنین ناپایدار و سست بنیاد بنیان کرده باشد.

در مکتب «ودانتا» خلقت و پیدایش‌عالم را یکنوع ذوق هنری (rasa) تعبیر کرده‌اند. ذوقی که موقوف برنوعی تفریح و لعبی عبث (līlā) است. آفرینش درحکم نوعی فعالیت هنری است. فعالیتی که منجر به ایجاد یک شاهکار هنری بگردد و

---

۱ - *Brahmasūtrabhāṣya*, II, 1, 14

yathā vṛkṣa ityekatvam s'ākhā iti nānātvam yathā cā samudrātmanaikatvam phenatarangādyātmanā nānātvam, yathā ca mṛdātmanaikatvam ghaṭas'arāvādyātmanā nānātvam .... evamaneka s'aktipravṛttiyuktam brahma

۲ - *Chānd. Up.* VII, 24, 1

yatra nānyatpas'yati nānyat s'ṛnoṭi nānyadvijānāti sa bhūmā

۳ - *Bṛhad. Up.* II, 4, 14

yatra vā asya sarvamātmaivābhūttat kena kam jighret, tat kena kam pas'yet....

هدفی جز ارضای حس زیبا طلبی و جمال جوئی نداشته باشد[۱].

نبایستی پنداشت که « برهمن » عالم را بعلت احتیاج و نیازی می‌آفریند، چه اوغنی است و عالم فقیر بلکه از کمال غناء طبع خویش است که « برهمن » دست به تکوین کائنات می‌زند و این خلقت نه هدفی دارد و نه مقصدی. بلکه هدف آن بی‌هدفی است و ناظر بغایت نیست. عالم زائیدهٔ طبع فیاض هنرمندی بی‌همتا است که از برای سرگرمی خویش دست به خلقت صور آفرینش می گشاید و جهانی را براساس نظام و ناموس گسست ناپذیر بنیان می کند. او در عین حال دادگستر و دادرس بی‌مانندی است که درآغاز آفرینش نو، اعمال وکردار مخلوقات خود را بحساب می‌آورد بنحوی که هیچ کرداری نیست که از دید باریک بین او در امان باشد واجر وکیفرخویش نبیند. جمله کنش‌ها واکنشهای خودرا در بر دارند وما نه فقط مسئول اعمالی هستیم که هم اکنون در قید این حیات مرتکب می‌شویم بلکه وارث آن اعمالی هستیم که ازآغازسر گردانی خود درمراتب هستی مرتکب شده‌ایم.

« رامانوجا » (Rāmānuja) در تفسیر « براهماسوترا » می گوید: « یگانه هدف «برهمن» ازخلقت این عالم (jagat sarge) که مطابق ارادهٔ اوبنیان شده (svasamkalpe) و مخلوطی است از روح و ماده (cid - acid - mis'ra) و پر از موجودات رنگارنگ و متفاوت است (vikārya - vividha - vicitra)، نوعی لعب و سرگرمی بیش نیست » (līlaiva)[۲]. سپس می افزاید: «چنانکه سلطانی شجاع و مقتدر که هفت اقلیم درقلمرو

---

۱ - O. Lacombe : *L'absolu selon le Védânta*, Paris, 1937 p. 302
« Le sentiment esthétique engendré par un jeu artistiquement conduit, par une oeuvre d'art, est l'expression consciente de cette gratuité qui trouve sa fin en elle même ».

« شانکارا » نیز به این لقب عبث اشاره می کند رجوع شود به : *Brahmasūtrabhāṣya*,

۲ - *S'rībhāṣya*, II, 1, 33

avāptasamastakāmasya paripūrṇasya svasaṃkalpavikāryavividhavicitracidac-idmis'rajagatsarge līlaiva kevalaṃ prayojanam

سلطهٔ اوست از برای تفریح و سرگرمی، خویشتن را باتوپ بازی مشغول می‌سازد، همچنان «برهمن» که هدفی جز بازی و تفریح ندارد جهانی را بنا بخواست اندیشه خویش در آنی ظاهر می‌سازد، حفظ می کند و از بین می‌برد[۱]».

علت فاعلی و مادی - اینک باید دانست که «برهمن» علت فاعلی یا مادی آفرینش است. رساله معروف «ودانتاسارا»[۲] در این باب می گوید: «برهمن اگر از لحاظ آگاهی مطلق ومعرفتِ او بخود، در نظر گرفته شود، علت فاعلی (nimitta) آفرینش محسوب خواهد شد. ولی اگراو را از لحاظ تعینات ومحدودیتهایش (upadhi) بررسی بکنیم، علت مادی (upādāna) جهان بشمار خواهد آمد». بعبارت دیگر خداوند ازلحاظ نیروی خلاقه ومتخیله (māyā) خود، علت فاعلی عالم است ولیکن از لحاظ نیروی استتار خویش علت مادی عالم محسوب است».

«چنانکه (yathā) تننده (tulā) ازلحاظ خصلت وطبیعت خود (svapradhānatayā) علت فاعلی (nimittam) تاروپودی است که خود بوجود آورد، و از لحاظ جسم خود (sva - s'arīra - pradhānatayā) علت مادی (upādāna) همان تار است (bhavati)، همچنان برهمن، هم علت فاعلی و هم علت مادی خلقت است[۳]».

---

۱ - *Ibid.*

۲ - *Vedāntasāra*, 55

۳ - *Vedāntasāra*, 56

yathā tulā tantukārya*m* prati svapradhānatayā nimitta*m* svas'arīrapradhānatayopādānas'ca bhavati

دراوپانیشاد (*Mund. Up*, I, 1, 7) چنین آمده: «همچنان که تننده تارخودرا بیرون می کشد و فرو می‌خواند، همانطوری که گیاهان روی زمین رشد می کنند، همانگونه که پشم و مو از جسم انسان زنده پدید می‌آید، بهمانگونه نیز همه چیز دراین جهان، از آن ذات یگانه و فناناپذیر پیدا گشته است».

yathor*n*ābhih s*r*jate g*r*h*n*ate ca yathā p*r*thivyām osadhayah sa*m*bhavanti yathā satah puruṣāt keṣalomān tathā' kṣarāt sa*m*bhavati iha vis'vam

نیروی استتارمایا - نیروی دیگر «مایا» قوۀاستتار(āvṛti s'akti) است. «آوریتی» (āvṛti) ازفعل « آوری » ($\sqrt{}$ āvṛ) بمعنی « پوشاندن » ، « پنهان کردن » آمده است و مراد از آن پردۀ احتجابی است که سایه‌های جهل بردیدۀ مخلوقات می‌افکند بدانسانی که نور وحدت از پس حجاب مظاهر ظاهر نگردد و انسان محجوب را محصور بهمان حجاب بداند و از مشاهدۀ چهرۀ او غافل بماند ، این جهل جهانی موجب می‌شود که ما بگمراهی و نادانی بگرائیم و پیوسته از مرتبه‌ای در مرتبۀ دیگرسرگردان بمانیم .

« مایا » جادوی جهانی است که برای اغوای آدمیان دامهای مهلک می گستراند و آدمی را درچنگال خود اسیر می‌سازد و در دل او شک و تردید ایجاد می کند و او را از حصول یقین حقیقت که آرامش درون و خاموشی باطن است وا می‌دارد .

اینک اگربخواهیم باجمال خصائص « مایا » را شرح بدهیم بایستی بیفزائیم که «مایا» در « فاصله » بین دوقطب هستی و نیستی قرار یافته است. یعنی قطبِ هستی که براثر تکثر ، مقابل خود قرار می یابد و خویش را سوای آنچه که در واقع هست می‌نمایاند و دوم قطب نیستی که ظل و سایه هستی مطلق بوده و قائم برآن است. « مایا » نه غیر هستی است و نه خود هستی (na - ananya, na - anya) چون از خصوصیات هر دو بهره مند است و بهیچیک پیوستگی و تعلق ندارد. « مایا » بعبارت دیگر آن پردۀ حاجب است که چون از میان برداشته بشود ، تعادل و نظام عالم از نو بنیاد می‌شود و ظاهر و مظهر و شاهد و مشهود از هم جدا می‌شوند و تفکیک می یابند و آدمی در اعماق وجود خود ، سکوت مطلق وصال را که تعادل جمله تضادها(coïncidentia oppositorum) ونفی‌ماسوای حق‌است احساس‌می کند. اینک بی‌فایده نیست که داستان اساطیری « نارادا » را بعنوان مثال نقل بکنیم .

داستان نارادا

این داستان را «راما کریشنا» (Rāmakṛṣna) عارف بزرگ قرن نوزدهم هندی در کتاب «گفته‌های راما کریشنا[1]» نقل کرده‌است. ما آنرا از کتاب «هاینریش زیمر»[2] استنساخ کرده و بنحوی آزاد به فارسی برگردانده‌ایم. نام قهرمان این داستان «نارادا» است. او نمونهٔ یک مرید کامل است. «نارادا» پس از ریاضتهای طاقت فرسا موفق شد که نظر لطف «ویشنو» را بخود جلب بکند. «ویشنو» باو ظاهر شد و از او خواست که حاجت دلش را روا سازد.

«نارادا» گفت: «ای امیر کائنات نیروی معجزه آسای مایای خود را بمن نشان ده». ویشنو هیچ نگفت و او را همراه خود براه انداخت و باتفاق، به‌صحرای گرم و خشکی که زیر آفتاب سوزان بسان فلز گداخته‌ای می‌افروخت رسیدند. هردو سخت تشنه شده بودند. از دور دهکده محقری دیده می‌شد، «ویشنو» به «نارادا» گفت: «برو از آنجا برایم اندکی آب بیاور». «نارادا» بسوی دهکده شتافت، جلوی خانه‌ای رسید و در زد، ناگهان در آستانه در زن زیبائی‌نمایان شد. «نارادا» آنچنان مدهوش‌جمال ملکوتی‌آن زن گشت که مأموریت خویش رابیدرنگ فراموش کرد و دنبال آن ماهرو وارد خانه شد. اهل خانه گوئی که در انتظارش بودند، چون کسی از دیدن این بیگانه متعجب نمی‌نمود، گوئی که دوست قدیمی وارد خانه شده است. «نارادا» نیز خود را میان این جمع خشنود احساس می کرد و پس از چندی، نزد پدر دخترک به خواستگاری شتافت و او را بهمسری برگزید.

دوازده سال تمام از این داستان گذشت، «نارادا» صاحب سه فرزند شد وچون پدرهمسرش درگذشت «نارادا» وارث دارائی او شد و مسئولیت خانواده را بعهده

---

۱ - *The Sayings of Ramakrishna*, Madras, 1938

۲ - H. Zimmer : *Myths and Symbols in Indian Art and Civilization*, New York, 1962, p. 32

گرفت. درسال دوازدهم‌بارانی شدید بارید رودها از هر سو طغیان کردند و ازتپه وکوهساران سرازیرشدند، سیل سراسرناحیه را فراگرفت وشبانگاهان تمام خانه‌های دهکده را طعمهٔ خویش ساخت. اهالی ده گریختند. «نارادا» با دستی همسر و با دستی دیگر دو فرزند بزرگ راگرفت وکودك کوچک را بر شانهٔ خویش جای داد و براه افتاد.

هنگامی که در تاریکی سهمگین شب طوفانی گام برمی‌داشت گردابهای گل‌آلود سیل او را غافلگیر ساختند. جسم او یارای تحمل اینهمه بار را نداشت. ناگهان پای او لغزید و طفل کوچك از شانه‌اش افتاد و در گرداب ناپدید شد. «نارادا» با ناله‌ای دلخراش‌دو فرزند دیگر را رهاکرد و دنبال طفل گمگشتهٔ خود دوید و لیکن کاراز‌کار گذشته بود. در همین اثناء امواج دیگری طغیان کردند و این بار دو فرزند دیگر نیز ناپدید شدند. «نارادا» پیش از آنکه بتواند بچارهٔ مشکل بپردازد ناگهان متوجه شد که همسرش نیز از نظر محوشده است. پریشان و هراسان بانگ برآورد ومانند ببری زخمی در جستجوی آشیانه بربادرفته‌خویش‌این سو وآنسو دوید، ولی‌آبهای خروشان او را نیز همراه خود روانه ساختند و او دیگر چیزی نفهمید و از خودبیخود شد.

پس‌از چندی دیدگان خویش را بگشود و خود را تنها و بی کس درساحلی گل‌آلود یافت و چون بخود آمد صحنه چندی پیش را درنظرمجسم ساخت و از فرط ضعف وناتوانی سخت بگریست ناگهان صدای دلپذیروفرشته‌آسائی شنید که روانش را نوازش می‌داد و می گفت: «ای فرزند اینك یکربع ساعت است که درانتظارت هستم‌آیا آب آوردی؟». «نارادا» بخود آمد وبجای‌آب وسیل، صحرای سوزان نیم‌روز را مشاهده کردودید که«ویشنو»بالبخندی اسرار آمیزنزداو ایستاده است ومی گوید: «حال اسرار مایا را درك كردی»؟

مایا و برنهادن

«مایا» چگونه ظاهر می‌شود؟ چگونه موفق می‌شود که مظاهر را بظاهر

مطلق اضافه کند و آنرا به‌لباس هزاران صفت موصوف جلوه بدهد؟. بنا به مکتب «ودانتا» نسبت مجازی به‌مطلق از طریق برنهادن[۱] غیرواقعیت به‌واقعیت (adhyāsa) صورت می‌پذیرد. «ادیاسا» (adhyāsa) از فعل «ادیا» (√ādhyā) یعنی «بالانشستن» یا «چیزی را برچیزی‌نهادن»، آمده است ومفهوم کلی آن اضافه کردن یا برنهادن غیر واقعیت به واقعیت است. «شانکارا» درآغازتفسیر «براهماسوترا» این‌مفهوم را به‌تفصیل تحقیق کرده است و ما نیز در تعریف این مطلب باو متوسل شده‌ایم و سعی کرده‌ایم که قسمتی از عبارات او را عیناً نقل بکنیم. عبارات شانکارا بصورت زیر است:

«بدیهی است که واقعیتهای عینی و ذهنی (viṣaya, viṣayina)[۲] که قلمرو

---

۱ - اضافه کردن را نگارنده به «برنهادن» تعبیر کرده است. به زبان فرانسه آنرا (surimposition) و به زبان انگلیسی (superimposition) می گویند.

۲ - yuṣmadasmatpratyayagocarayorviṣayaviṣayinostamahprakās'avadvir-uddhasvabhāvayoritaretabhāvānupapattau siddhāyām taddharmānāmapi sutarāmitaretabhāvānupapattih, istyato' smatpratyayagocare viṣayini cīdātmake yuṣmatpratyayagocarasya viṣayasya taddharmānām ca adhyāsah, tadvipary-ayena viṣayinastaddharmānām ca viṣaye' dhyāsomithyeti bhavitum yuktam; tāthāpyanyonyasminnanyonyātmakatāmanyonyadharmānis'cādhyāsya itaret-āvivekenātyantaviviktayordharmadharminormithyājñānanimittah satyānrte-mithunīkrtya, « ahamidam » « mamedam » iti naisargiko' yam lokavya-vahārah ...

āho ko' yamadhyāso nāmeti - ucyate: smrtirūpa paratra pūrvadrṣṭāv-abhasah . . . . . sarvathāpi tvanyasyānyadharmāvabhāsatām na vyabhicarati. tathā ca loke' nubhavah : s'uktikā hi rājatavadavabhāsate, ekas'candrah sadvitīyavaditi. katham punah pratyagātmanyaviṣaye' dhyāso viṣayataddh-armānām ? sarvo hi puro' vasthito viṣaye viṣayāntaramadhyasyati, yuṣmat-

←

ادراك آنان (pratyayagocara) منسوب به‌مفهوم «من» (asmad) و «تو»(yuṣmad)
است درماهیت اصلی‌خود (svabhāva) نه‌تنهاچون روزوشب (tamah prakas'avad)
متناقض‌اند (viruddha) و قابل تطابق وتقابل نیستند (anupapattau siddhāyām)،
بلکه (sutarām) خصائص و صفات (dharmāṇām) این (واقعیتهای عینی و ذهنی

→

pratyayāpetasya ca pratyagātmanah aviṣayatvam braviṣi? ucyate, - na tāvad - ayamekāntenāviṣayah asmatpratyayaviṣayatvāt; aparokṣatvācca pratyagātma - prasiddheh. na cāyamasti niyamah : - puro' vasthitah eva viṣaye viṣayān - taramadhyasitavyamiti, apratyakṣe' pi hyākās'e bālāstalamanilatādyadhyanti. evamaviruddhah pratyagātmanyanātmādhyāsah. tamevaṁlakṣaṇamadhyāsaṁ paṇḍitāh avidyeti manyante tadvivekena ca vastūsvarūpāvadhāraṇam vidyā - māhuh . . . . . . katham punar avidyāvadviṣayāṇi pratyakṣādīni pramāṇāni s'astrāṇi ceti? ucyate - dehendriyādis'vahaṁ mamābhimānarahitasya pramā - tṛtvānupapattau pramāṇapravṛttyanuppatteh. na hīndriyāṇyanupādāya pratyakṣādivyavahārah saṁbhavati, na cādhiṣṭhānamantareṇendriyāṇām vyavahārah saṁbhavati, na cānadhyastātmabhāvena dehena kas'citvyāpriyate, na caitasmin sarvasminnasati asangasyātmanah pramātṛtvamupapadyate, na ca pramātṛtvamantareṇa pramāṇapravṛttirasti . . . . tadyathā - putrabhāryādiṣu vikaleṣu sakaleṣu sakaleṣu vā ahameva vikalah sakalo veti bāhyadharmānātmanyadhyasyati tathā dehadharmān-sthūlo' haṁ, kṛs'o' haṁ, gāuro' haṁ tiṣṭhāmi gacchāmi... tathendriyadharmān-mūkah, kāṇah, badhirah andho' hamiti. tathā antahkaraṇadharmān - kāmasaṁkalpavicikitsādhya . . . . evamahaṁpratyayinam as'eṣasvapracarāsākṣiṇi pratyagātmani adhyasya, tam ca pratyagātmānaṁ sarvasākṣiṇaṁ tadviparyayenāntahkaraṇādiṣvadhyasyati, evamayam anādirananto naisargiko' dhyāso mithyāpratyayarūpah katṛtva - bhoktṛtvapravartakah sarvalokapratyakṣah. asyānarthahetoh prahāṇāya - ātmaikatvavidyā pratipattaye sarve vedāntā ārabhyante . . .

است) نیز بهمانسان غیر قابل تطبیق هستند (anupatti). پس (ityato) برنهادن (adhyāsa) قلمروادراک «تو» (yuṣmat - pratyayagocara) یعنی عالم عینی (viṣayasya) و خصائص و صفات آن (dharmāṇām) بر واقعیت ذهنی (viṣayiṇi) که قلمرو ادراک آن مفهوم «من» بوده (asmat pratyayagocare) وضمیرآن دانائی است (citātmake) خطا است (mithyeti bhavitum yuktam)، و عکس آن (tadviparyayeṇa)، یعنی برنهادن واقعیت ذهنی (viṣayiṇah) وضمائم آن (dharmāṇām) برعالم عینی (viṣaye) نیز بهمان اندازه خطا است.

اما این یک رویه عام (lokavyavahārah) وطبیعی (naisargikah) و ناشی ازعلم نادرست است(mithyājñānanimittah) که موجب می گرددمابرهریک ازاینها(عین و ذهن)(anyonyasmin)،صفات وضمائم دیگری را(anyonyātmakatām, anyonyadharmān) اضافه بکنیم (adhyasya) و درحالیکه این دو از هم همواره جدا هستند-(atyanta viviktayoh)، ما این دو واقعیت متضاد وضمائم آنان را (dharma - dharmiṇoh) از یکدیگر متمایز ندانیم (itareta - avivekena) و حق و باطل را (satyānṛte) جفت بنمائیم(mithunīkṛte) و به مفاهیمی از قبیل «من اینم» (ahamidam) و «این مال من است» (mama - idam) بگرائیم.

اینک باید دانست اضافه کردن یا (برنهادن) چیست؟ برنهادن یعنی ظهور یافتن چیزی بصورت خاطره که قبلاً درمحلی دیگر ادراک شده است (smṛtirūpa paratra pūrvadṛṣṭāvabhāsah).

تمام تعریف های این مبحث براین مبنی استوار گشته است که «ادیاسا» ظهور ضمائم چیزی است درچیز دیگر. چنانکه درگفته های عوام نیزمنعکس است: صدف از دورچون نقره می درخشد(s'uktikā hi rājatavad - avabhāsatc)، ماه که یکی است به نظر جفت جلوه می کند (ekas'candra sadvitīyavaditi). چطورمی توان بر آن ضمیر باطن (pratyagātmani) که خود فاقد هرگونه عینیت (aviṣaye) است، عالم

عینی و ضمائم آن را (viṣayataddharmānām) برنهاد » (adhyāsa) ؟

بیشتر مردم فقط به عالم عینی که در مقابل دید آنها و در قلمرو ادراکات ایشان قرار یافته‌است (puro - avasthite viṣaye) مفاهیم عینیَ دیگر(viṣayān) اضافه می کنند(adhyasyati) ودرضمن تو می گوئی (braviṣi) ضمیرباطن (pratyagātmanah) منزه از قلمرو ادراك عینیت است(yuṣmat - pratyaya apetasya) ونمی‌تواند موضوع ادراك عینی بگردد (aviṣayatvam) . در پاسخ می گوئیم نه‌اینکه ضمیر باطن مطلقاً فاقد چنین عینیتی است (na tāvad - ayam - ekāntenāviṣayah) ، زیرا موضوع مفهوم خود آگاهی ماست (asmatpratyayaviṣayatvāt)[1] و آن را از راه مکاشفه (aparokṣatvāt) و از طریق تحقق یافتن همان ضمیر باطن می‌توان شناخت (pratyagātmaprasiddheh)[2] .

دیگر اینکه هیچ قاعدهٔ کلی نیست که حکم کند که بر عالم عینی‌ای که در جلوی ادراکات ما قرار یافته و با حواس ما در تماس است[3] ، باید اشیای عینی دیگری را برنهاد(puro - avasthita eva viṣaye - viṣayāntaramadhyasitavyam)،چه بسا اطفال به‌آسمان (ākās'e) (اثیر) که موضوع ادراك مانیست (apratyakṣe) رنگهای آبی ونیلی تند نسبت می دهند(tamalanīla) . پس منافات ندارد(evam - aviruddhah) اگر گفته شود که غیرواقعیت یا غیرحق برخودواقعیت برنهاده شده‌است (pratyagātmani - anātmā adhyāsah) . چنین تعریف برنهادن را(tamevamlakṣanamadhyāsam) دانایان

---

۱ - یعنی ضمیر باطن براثر تعینات جسم و حواس و عقل و غیره بصورت خودآگاهی جلوه می کند.

۲ - معنی راستین لفظ «پراتیا گاتما» (pratyagātmā) یعنی « ضمیر قدیم »

۳ - برای آنکه « برنهادن » صورت پذیرد هیچ لزومی ندارد که فقط اشیای عینی را بریکدیگرنسبت بدهند یا بپندارند فقط اشیائی را می‌توان بر اشیاء دیگر برنهاد که باحواس مادر تماس بوده وقابل ادراك هستند ، زیرا امکان آن هست که‌چیزی را که برآن چیزدیگری را اضافه می کنیم غیر قابل ادراك باشد و در جلوی ادراکات ما قرار نگرفته باشد .

(pan*ḍ*itāh) نادانی و جهل (avidyā) می‌پندارند (manyante) و شناسائی ماهیت آن (یعنی واقعیت) (vastu - svarūpa - avadhāra*n*am) را که بوسیله تفکیک آن از صور اضافه شده (vivekena) تحقق می‌پذیرد، معرفت(vidyām) می گویند (āhuh).

پس نادانی یعنی برنهادن متقابل حق وباطل بیکدیگر - (avidyākhyāmātmā - anātmanoh itareta - adhyāsah).

از سوی دیگر نادانی وجهل چگونه (avidyā) می‌تواند منشأ مآخذ شناخت (pramā*n*āni) و ادراکات (pratyakṣa - ādīni) وعلم ناشی از کتب آسمانی(s'astrā*n*i) باشد؟

درپاسخ گفته می‌شود که مآخذ شناخت نمی‌توانند اثری ببخشند - (pramā*n*a - prav*r*tti - anupapatteh) ، مگرآنکه شخصیت دانندهای (pramāt*r*tva) وجود داشته باشد ، وازطرف دیگر وجود این شخصیت داننده موقوف است بر این مفهوم نادرست که جسم و حواس و خود آگاهی متعلق به ضمیر خود شخصیت داننده هستند (dehendriyādiṣu - aham - mama - abhimāna).

بدیهی است که بدون بکار بستن حواس(na hīndriyā*n*i - anupādāya) ادراك و استنتاج و سایر مآخذ شناخت (pratyakṣādi - vyavahāra) میسر نمی گردد. وبدون محمل وجسمی که حواس برآن متکی شوند(na ca adiṣṭhānam - antare*n*a)،نه حواس فعالیت می کنند(na indriyā*n*ām vyavahāra) ونه کسی می‌تواند باجسمی (dehena) که «ضمیر باطن» ضمیمهٔ آن نشده (anadhyastātmabhāvena) هیچگونه عملی انجام بدهد (kas'cit vyāpriyate)، و نه در عدم وجود این (یعنی برنهادن متقابل حق و باطل بریکدیگر) (na ca etasmin sarvasmin asati) ، ضمیرباطن که فاقد هرگونه علائق است (asangasya ātmanah) ، می‌تواند بصورت شخصیتی داننده تنزل کند (pramāt*r*tvam upapadyate) . اگر شخصیت داننده‌ای وجود نداشته باشد (pramāt*r*tvam - antare*n*a)، مآخذ شناخت نیزحاصل نخواهند گردید. پس عالم عینی

و مآخذ شناخت و ادراکات و علم ناشی از کتب آسمانی جملگی مترتب برنادانی هستند و بس.

اینک باید دید ضمائم چگونه برضمیر باطن اضافه می‌شوند. اگرشخصی ببیند که فرزندان وهمسرش سالم و در رفاهند و بپندارد من نیز سالم وراحتم (ahamvikāla, sakala)، دراینصورت صفات خارج ازخود (bāhyadharmān) را ضمیمهٔ ضمیر یا آگاهی باطن خویش گردانده‌است (ātmani - adhyasyati)، اگربگوید من فربه ام (sthūlo - aham) من لاغرم (krs'o - aham)... من ایستاده‌ام (tiṣṭhāmi)، من راه می روم (gacchāmi)، صفات جسمانی خود را (dehadharmān) ضمیمهٔ ضمیر باطن کرده است. اگر بگوید «من لالم»، «من کرم» «من کورم»، صفات ناشی از حواس (indriyadharmān) راضمیمهٔ ضمیر باطن کرده‌است. وچون صفات ناشی ازحس باطنش (antahkaraṇadharmān) برضمیر درونش اضافه بگردند، وی دستخوش حرص وطمع و شک وشهوت خواهد شد. پس بدین ترتیب مفهوم خود آگاهی و انیت (aham - pratyayinam) به ضمیر باطن اضافه می‌شود (pratyagātmani adhyasya) و این اخیرناظر جملهٔ مظاهر حس باطن وغیره است (as'eṣa - svapracāra - sākṣiṇi). و بر عکس ضمیر باطن که شاهد جمله تحولات و دگرگونیها است (sarvasākṣiṇam) برحس باطن بر نهاده می‌شود و بدینسان این برنهادن ها و نسبتهای طبیعی (naisargika) که آغاز و پایان ندارند (anādirananta) بکاربسته می‌شوند وبصورت مفاهیم مغلوط (mithyā - pratyaya - rūpa) جلوه می کنند وتضادی چون تضادفاعل ومفعول، انجام دهنده ودریابنده اعمال (kartṛtva - bhoktṛtva) پدید می‌آورند که عام و خاص بدانان آگاه هستند (sarvaloka pratyakṣah).

برای معدوم ساختن این مفاهیم غلط (asya - anarthahetoh prahāṇāya) و نیزجهت بدست‌آوردن علمی که مبتنی بروحدت ضمیرالهی بشود - ātmaikatvavidyā) (pratipattiyeh کتاب «ودانتا سوترا» آغاز می گردد.

«شانکارا» درمقدمهٔ این کتاب مسألهٔ بغرنج برنهادن را بنحو استادانه‌ای

بررسی کرده است در واقع تمام تعینات عالم بر اثر یک سلسله برنهادن و نسبت دادن پی‌درپی چیزی به چیز دیگر پدید می‌آید و تاروپود عالم کثرات را بوجود می‌آورد بطوری که خلقت‌همان برنهادن متقابل‌حق و باطل ـ واقعیت وغیر واقعیت بر یکدیگراست. ریشهٔ این اضافات،نادانی پی گیر و عالمگیراست که عاقل و معقول وعقل‌را ازهم[1] متمایز جلوه می‌دهد. بازهمین جهل و ادراکات مغلوط بی‌حدوحصر است که جسم و حواس و عقل را به وجدان باطن که یگانه واقعیت باقی در پس مظاهر فانی‌است، نسبت می‌دهد.

برنهادن را در سه مرتبه هستی یعنی مرتبه بیداری و رؤیا و خواب عمیق بترتیب «ویاواهاریکی» (vyāvahārikī) و «پراتی بهاشیکی» (pratibhāṣikī) و «پاراماَرتیکا» (pāramārthika) می گویند و لیکن قبل ازاینکه به اختلافات این سه مرتبه بپردازیم ضروری است که سخنی چند در باره مبحث ادراک بگوئیم.

مبحث ادراک

در مکتب «ودانتا» شناخت درست (pramā) حصول علم بدان شیئی است که عکس و خلافش باثبات نرسیده باشد (abādhitārthaviṣaya jñānatva). یعنی اینکه اصل عدم تناقض (abādha) آزمایش حقیقت است. علمی که ما از اشیای محیط بخود حاصل می کنیم بایستی که علم صحیح و درست تعبیر شود مگر آنکه خلافش باثبات برسد، یعنی علم به «برهمن» تحقق بپذیرد. مظاهرعالم و واقعیتهای عینی، هنگام طلوع علم یقین‌برهمن پدیده‌های بی‌بودی بیش نیستند. پس علمی که ما از مظاهرجهان محسوس کسب می کنیم واقعیت دارد اما نه واقعیت مطلق چون واقعیت مطلق مبنی برآن علم ممتازی است که درمراحل‌عالیتر تجربهٔ معنوی بطلانش ثابت نشود و بدیهی است که چنین علمی متعلق بوجود خود آتمان است که آگاهی صرف است.

---

۱ - jñāna, jñeya, parijñātā

مأخذ شناخت کدامند؟ واقعیت ذهنی را بسه صورت می‌توان تصور کرد : ۱ - بصورت آتمان کـه حقیقت مطلق است و روشنائی آن قـائم بخود اوست (svayamprakās'a) ، ۲ - بصورت جیوا (jīva) یا بعبارت دیگر « ضمیر تجربی » که مربوط است به خود آگاهی و سایر ادراکات. این ضمیرتحت تأثیر تجارب عالم قرار می گیرد ، ۳ - حس باطن (antahkara*n*a) که مرکز ادراك درونی مظاهر نادانی (ajñāna) است. حس باطن نه‌فقط سازمانی است که به ادراکات صورت می‌بخشد بلکه خود مخزن سوائق و تأثرات پیشین (sa*m*skārah) [۱] است. حس باطن تموجات تأثرات دیرینه (sa*m*skārah) رابه‌ضمیر تجربی یا « جیواساکشی » (jīvasākṣi) اضافه می کند، بطوری که این تأثرات ظاهر می‌شوند وقابل شناخت وادراك می گردند.

مراتب حسی بـاطن را مراتب ذهنی می‌نامند. مظاهر نادانی (ajñāna) یـا بعبارت دیگر،صورعالم عینی تاآن هنگام پنهان و زیرپرده استتار هستند تا بامراتب ذهنی برخورد نکنند ، زیرا بمحض بـرخورد با مراتب ذهنی حجاب آنها بـرداشته می‌شود. هنگامی کـه حس باطن از دریچهٔ حواس بـا اشیای خارجی تماس حاصل مـی کند و بصور آنان درمی‌آید ما می گوئیم که حس‌باطن مبدل به‌یکی ازمراتب ذهنی (cittav*r*tti) شده است. ولی بمجرد اینکه حس بـاطن بصورت شیء ادراك

---

۱ - کلیهٔ تجارب حسی ما درحس باطن ضبط می‌شود و همانگونه که ظرفی مملو از عطر گلی است که درآن جای گرفته است، حس باطن نیز تحت تأثیرآثار این تجارب قرار می گیرد . این‌مرحلهٔ اول ضبط تجارب را « واسانا »(vāsanā) یا (امتلاء ، رنگ چیزی بخود گرفتن واثر بخشیدن) گفته اند. تأثرات دراین‌مرحله پذیرنده و منفعل هستند ولی‌این تأثرات روی‌هم انباشته می‌شوند و بدون آنکه خصوصیات انفرادی خود را از دست بدهند ، بصورت نیروهای فاعل و« دینامیک » درمی‌آیند. اینان را دراین صورت « سامسکارا » (sa*m*skāra) می گویند ، چه مفهوم روی‌هم انباشتن و صورت بخشیدن و جورکردن در این کلمه مستتر است. « سامسکارا » از دوجزء (sam) لاتین(cum) وکری ($\sqrt{kr}$) لاتین(facere) مرکب شده است. رجوع شود به :

O. Lacombe : *op. cit*, p. 156

شده تبدیل شد، حجابی که این شیء بخصوص را محصور می کرد معدوم می‌شود و نور آگاهی باطن (cit) و نور آگاهی‌ای که زیر بنای تمام اشیای عینی در عالم خارج است، موضوع « ادراك شده » را منور می‌سازند و می‌شناسانند. پس ادراك چیزی در واقع تجلی آگاهی است از طریق یکی از مراتب ذهنی، توضیح آنکه این موج ذهنی خود عین موضوع شناخت است[1].

چنانکه گفته شد پدیده‌های عالم عینی هنگام برخورد با حس باطن بصورت مراتب ذهنی درمی‌آیند و حجاب خود را برمی‌دارند. بعنوان مثال: هنگام ادراك شیئی چون کوزه، حس باطن از جسم خارج می‌شود (s'arīramadhyāt) و با شیء مزبورمتحد می‌شود و بصورت‌آن درمی‌آید و مبدل به‌یکی ازمراتب‌ذهنی می گردد، ولی بمحض اینکه این اتحاد و تبدیل بوقوع پیوست، آگاهی ذهنی ، صورت شیء مزبور را متجلی می‌سازد ومی‌شناساند. در واقع بین عالم عینی و ذهنی فرقی وجود ندارد و آگاهی درون شخص یعنی آگاهی‌ای که اساس ضمیرتجربی ماست (jīva) با آگاهی‌ای که محمل و اساس (adiṣṭhāna) اشیای خارجی است، تفاوتی ندارند و در اصل یکی‌هستند و فقط از لحاظ مظاهرعالم است که می گوئیم علم باشیاء هنگامی تحقق می‌پذیرد که آگاهی باطنی و خارجی از طریق مراتب حس باطن (که بین عالم عینی و ذهنی قرار یافته و از خصوصیات هردو بهره‌مند است) متحد بشوند.

این مراتب حس باطن (antahkaraṇavṛtti) با روشنائی خود ، اشیای خارج را منور می‌سازد و پردهٔ نادانی آنان را منهدم می کند و بدینسان دو قطب آگاهی که یکی اساس ضمیر تجربی (jīva) و آگاهی ذهنی بشمار می‌آید ، و دیگری که اساس و محمل اشیای خارجی بوده وآگاهی‌عینی محسوب می‌شود، متصل می گردند. پس در چنین ادراکی سه نوع آگاهی دخیل است:

---

۱ - S. Dasgupta : *op. cit*, p. 472

The appearance of a perception of an object is thus the self-shining of the *cit* through a *vṛtti* of a form resembling an object of knowledge.

۱ ـ آگاهی‌ای که اساس و زیر بنای عالم عینی و خارجی است ، یا « آگاهی عینی » (viṣaya caitanya) .

۲ ـ آگاهی‌ای که اساس ضمیر شخصی و تجربی است ، یا « آگاهی ذهنی » (pramatr caitanya) .

۳ ـ آگاهی‌ای که درمراتب حس باطن متجلی‌است (vrtti caitanya). هنگامی که این سه آگاهی باهم متحد می‌شوند ادراك بوقوع می‌پیوندد .

عالم تجربی ، عالم پدیده‌های صرف و عالم حقیقی

اینک باید دانست که بین عالم تجربی (vyāvahārikī) که تقریباً معادل همان مفهوم جهان پدیده‌های (phénomenal) فلسفهٔ کانت است و عالم خیال که پدیدهٔ پدیده‌ها (pratibhāṣikī) است وعالم‌حقیقی (pāramārthika) که‌عالم ذوات ومعقولات است (nouménal) ، چه‌اختلافاتی هست .

چنانکه قبلاً متذکر شدیم علمی که از اشیاء مستفاد می‌شود تا آن هنگام اعتبارخواهد داشت که خلافش باثبات نرسد. نقائص‌ادراکات ناشی از عالم تجربی فقط آن هنگام کشف می گردند و برطرف می‌شوند که آزادی و نجات حاصل بشود حال‌آنکه نقائص ادراکاتی که از عالم‌پدیده‌های صرف سرچشمه می گیرند درهمین جهان تجربی قابل‌اصلاح و تصحیح وحتی نفی و طرد هستند. بعنوان مثال‌هنگامی که از خواب بیدار می‌شویم پدیده‌های دلفریب عالم رؤیا به نظرمان بی‌اساس و فانی جلوه می کنند و واقعیت و اعتبارخود را از کف می‌دهند. بعبارت دیگرواقعیت آنان در برابر واقعیت قاطع‌تری قرار یافته و از این رو از درجهٔ اعتبار ساقط گردیده است. ولی همین واقعیت قاطع‌تری که موجب ابطال صور عالم رؤیا گردیده بود ، در مقابل عالم حقیقی (pāramārthika) بنوبهٔ خود باطل می گردد و هیچ می‌شود و بدانگونه که هشیاری عالم تجربی باعث این می‌شود که پندارهای بی‌بنیادعالم‌رؤیا

باطل گردند ، بهمانگونه نیز هشیاری عالم حقیقی که عالم یگانگی محض و توحید است موجب ابطال عالم تجربی می گردد . از این رو می‌توان افزود که هر درجهٔ واقعیت درجهٔ مادون را در خود مستهلک می‌سازد بنحوی که این درجهٔ اخیرخالی از هرگونه معنا و باطل جلوه می کند .

درضمن گفته شد که توهم عالم ، نسبت غلط باطل است به حق و برنهادن مجازی است بر مطلق . محمل و زیر بنای واقعی (adiṣṭhāna) هر برنهادن و نسبت غلط، همان هستی صرف یا آتمان است وعالم توهمی بیشی نیست زیرا بارآوردهٔ یک سلسله برنهادن‌ونسبت های‌غلطی‌است که بموجب آن غیرواقعیت‌ضمیمهٔ‌واقعیت گردیده است ، بعبارت دیگر نسبت عالم به برهمن نسبت مار است به طناب [1] .

درعالم‌تجربی ماتحت تأثیر توهم فطری هستیم ، بدینمعنی که کثرات بسبب نیروی استتار«مایا»، براساس ومحمل واقعیت برنهاده می‌شوند . کثرات‌این‌جهان‌بمنزله پرده گمراه کننده‌ایست که «مایا» بوجود آورده وخالق ومخلوق را بظاهر از یکدیگر جدا کرده است، این پرده، همان وهم وسراب جهانی وجوهرنادانی (ajñāna) است .

دیگر اینکه این‌توهم فطری نسبت غلط ولی عالمگیر مجازی به مطلق است و زمینه ادراکش همان نظام تجربی است . اما درعالم مظاهر صرف که رؤیا و اشتباهات ناشی از ادراکات غلط نیز جزء قلمرو آن است ، توهم یک درجه ارتقاء می‌یابد، بدینمعنی که زیربنای برنهادن‌هادیگرمستقیماً هستی صرف نیست بلکه وجودی است که خود بصور عینی گوناگون و متعدد متجلی شده است . این توهم را توهم

۱- اشاره بدان مثالی‌است که قبلاً متذکرشدیم: ازدور طنابی رامی‌بینیم ومی‌پنداریم که مار است و بمجرد اینکه بدان نزدیک می‌شویم، واقعیت روشن می‌شود و می‌بینیم که طنابی بیش نیست.

بتوان دو یا توهم مضاعف (l'illusion au second degré) تعبیر کرده‌اند[۱]. زیرا اساس و محملی که اشیاء را بدان نسبت می‌دهند خود حاصل یک برنهادن پیشین است.

این مطلب با تعریف معروف «شانکارا»: «برنهادن یعنی ظهور یافتن چیزی بصورت خاطره که قبلاً در محل دیگر ادراك شده است»، هم‌آهنگی کامل دارد. منظور از محل دیگر یعنی آن محمل و اساسی که خود حاصل نسبت غلط قبلی بوده است. بعنوان مثال: من از دور طنابی را می‌بینم و می‌پندارم که ماراست. محمل و زمینه‌ای که من بدان چیز دیگری را نسبت می‌دهم یعنی طناب، خود حاصل نسبت غلط غیر واقعیت به واقعیت است، زیرا طناب از جمله اشیائی است که بر اثر نادانی جهانی به محمل واقعی آن که آتمان باشد، اضافه گردیده است.

باید گفت که این نسبت غلط مار به‌طناب، با وصف این دارای یک واقعیت نسبی است. رؤیت مار در آن هنگام ترس و هراسی در دل من ایجاد کرد و در آن لحظه به‌نظر من واقعی جلوه نمود، و لیکن من، با نسبت دادن مار به طناب مرتکب اشتباه دیگری می‌شوم[۲]. یعنی اینکه بر اثر یک توهم شخصی که به توهم جهانی

---

۱ - O. Lacombe: *op. cit*, p. 138.

«Le fondement de la surimposition n'est plus directement l'être pur, mais l'être en tant qu'illusoirement réparti entre une pluralité d'objets relativement substantiels et doués d'attributs divers . . .»

۲- اگر طنابی را از دور عین طناب تشخیص بدهیم این را «بازشناخت» (pratyabhijñāna) می گویند. مبحث باز شناخت ناشی از ادراکات درست (samīcīna pratyakṣa) است. ساخت این ادراك آنچنان کامل است که توهم را یارای اغوای آن نیست زیرا در این مورد، تأثری که از حافظه صادر می گردد و با شیء مورد نظر متحد می‌شود دستخوش انحراف ناشی از توهم نیست. مثال: من در گذشته زید را در شهر اصفهان دیده‌ام، او را دوباره در تهران ملاقات می کنم. هنگامی که من او را در اصفهان دیدم، صورت او در ذهن من نقش بست

←

افزوده می‌شود، من شیئی را به شیئی دیگر که خود مجازی است یعنی حاصل یک توهم قبلی است نسبت می‌دهم. این نسبت غلط اخیر در حکم بفعلیت درآمدن یکی از تأثرات دیرینهٔ ذهنی من است که در حافظه موجود بود.

اساس این گونه توهمات مضاعف همان عالم خارجی است[1] که موضوع ادراکات ماست و واقعیت آن نسبی و اعتباری است. خطای ما در این است که به سراب جهانی «مایا» که رؤیائی‌را بصورت کثرات ظاهرساخته و به‌متن خلل ناپذیر آتمان اضافه‌اش کرده است، ما ادراکات غلط و اشتباهات شخصی خود را نیز می‌افزائیم.

این سه‌نحوهٔ ظهور «مایا» یعنی عالم تجربی و عالم پدیده‌های صرف وعالم حقیقی بترتیب در یکدیگر مستحیل می‌شوند و معدوم می گردند. یعنی اشتباهات منتج از ادراکات مغلوط مانند پنداشتن اینکه طناب مار است، براثر یقین حاصل کردن ازکیفیت وماهیت خود طناب، ناپدید می‌شود ومانتیجه می گیریم که توهم مضاعف (pratibhāṣikī) درعالم‌تجربی (vyāvahārikī) معدوم شده است. عالم‌تجربی نیزهنگام تحقق پذیرفتن‌معرفت برهمن در عالم حقیقی (pāramārthika) فانی می‌شود و سرانجام همهٔ اینها در ذات نامتناهی خود برهمن‌مستغرق می‌شوند، چنانکه قطره در دریا. زیرا همه چیز از برهمن آمده و بدان باز می گردد.

←

و بصورت یکی از تأثرات بالقوه (saṃskārah) در آمد. امروزکه من او را می‌بینم، همین تأثر به فعل می گراید و صورت او را بمن باز می‌شناساند. حال آنکه در برنهادن، شیء مورد نظر دستخوش توهم‌است و غیر آن چیزی که هست جلوه می کند، مانند صدفی که از دور نقره جلوه بکند.

۱- بعنوان مثال، محمل و اساس عالم رؤیا، صوری است که‌از عالم‌بیداری سرچشمه می گیرد و در نفس ضبط می‌شود و هنگام خواب، به‌پدیده‌هائی که از عالم بیداری بوجود آمده و خود حاصل‌توهم قبلی هستند، پدیده‌های دیگری می‌افزاید، بموجب این علت است که عالم رؤیا را پدیدهٔ پدیده‌ها و مظاهر مظاهرها می‌نامند.

در خاتمه باید افزود کـه بین مظاهر وهمی و تجربی حد فاصلِ قاطعی وجود ندارد. چون یکی در امتداد دیگری و هردو مراتب کم و بیش خیالی یک توهم جهانی هستند. حکیم بزرگ چینی (چونگ تسئو) (Tchong Tzeu) در تأیید همین مطلب می گوید: « درگذشته بخواب دیدم که پروانه‌ای هستم خوش وخرم، سپس ازخواب بیدار شدم ودیدم که «چونگ تسئو» هستم. من کیستم درحقیقت: پروانه‌ای که درعالم رؤیا خودرا « چونگ تسئو » می‌پندارد یا « چونگ تسئوئی » که خیال می کند پروانه است. اما کتاب می گوید نه این واقعیت دارد و نه دیگری، درواقع هردوی اینها تغییرات غیر واقعی هستیِ یگانـه و نظام جهانی‌اند که در آن همهٔ موجودات یکی است[1] ».

توهم جهانـی در مکتب « ودانتا » شباهتهائی بـا عرفان نظری مکتب ابن عربی دارد و بی‌فایده نیست که به‌اختصار هرچه تمام‌تر بدان اشاره شود. نگارنده معترف است که تخصصی در رشتهٔ عرفان اسلامی ندارد وغرض از این چند سطرمقایسه‌ای بیش نیست.

ابن‌عربی در رسالهٔ « فصوص‌الحکم» در فصل«حکمة نوریة فی کلمة یوسفیة»، عالم را به سایهٔ حق تشبیه کرده است ومی گوید: « اعلم‌ان‌المقول علیه سوی‌الحق أوسمی‌العالم هو بالنسبة الی الحق کالظل للشحض.... هو ظل‌الله ». این سایهٔ خداوند راکه بر اثر خیال مطلق پروردگار ظاهر می‌شود و جهان کثرات را بوجود می‌آورد، می‌توان با معیار « مایا » (māyā) که به‌برکتِ نیروی توهم، پدیده‌های عالم را برآئینهٔ نیستی متجلی می‌سازد ، سنجید.

«ودانتا» فرضیهٔ انعکاس(pratibimba vāda) راعرضه می‌دارد ونتیجه می گیرد که حقیقت مانند خورشید است و پدیدهٔ عالم همان نقش‌هائی هستند کـه انعکاس

---

۱ - Leon Wieger : *Les pères du système Taoiste*, Paris, 1950, chap. II, I, J.

اشعهٔ خورشید روی سطح آب پدید می‌آورد. صور منعکس شده روی سطح آب باآنکه نمودی از روشنائی خورشیداند معذلک تحت نفوذ پلیدیها وامواج آب قرار گرفته‌اند، حال آنکه خود خورشید نفوذ ناپذیر وباقی ومنزه از هرفعل و انفعال است. خورشید یکی است ولی درسطح آب متنوع منعکس می‌شود وبصور گوناگونی متجلی می گردد که هریک متمایز و موصوف به کیفیات و خصوصیات جداگانه‌ایست و این نقش و نگارها با اینکه در حکم ظل واقعیت است، اما از لحاظ تجربی، گوئی که دارای واقعیت نسبی است.

ابن عربی در همان فصل می‌افزاید: «فما یعلم من العالم الاقدرما یعلم من الظلال، و یجهل من الحق علی قدرما یجهل من الشخص الذی عنه کان ذلک الظل. فمن حیث هوظل له تُعْلَم، و من حیث مایُجهل ما فی ذات ذلک الظل من صورة شخص مَنْ امتد عنه یجهل من الحق».

در مکتب «ودانتا» نیز عالم مادام که حقیقت برهمن یا ذاتی که پدید آورندهٔ ظل خداوند است شناخته نشود، مجهول است یعنی تا هنگامی که معرفت برهمن تحقق نیابد ما در خواب غفلت غوطه‌وریم. این است که عالم هم معلوم است و هم مجهول. «فلذلک نقول إن الحق معلوم‌لنا من وجه مجهول لنامن‌وجه». اگر معرفت برهمن تحقق نپذیرد عالم معلوم است (یعنی بصورت واقعیت نسبی) وحق مجهول، ولی اگرواقعیت رخ بنماید وپرده از پدیده‌های جهان برگیرد، آنگاه عالم باطل می گردد و حق معلوم می‌شود. چنانکه «گیتا» می گوید: «آنچه شب است به‌نظر کلیهٔ‌موجودات، درآن، زاهدی که برنفس خودتسط یافته (saṁyamī)، شب زنده‌داری می کند (jāgarti) وآنچه (یعنی آن روزی که) درآن همهٔ موجودات (bhūtāni) بیدارند، آن شب است درنظر جهان بین‌عارف» (pas'yateh muneh)[1].

بعبارت اسلامی می‌توان گفت: «إن‌الناس نیام فاذا ماتو انتبهوا».

1 - *B. G.* II, 69

نتیجه‌ای که ابن عربی از ظل‌الله و شانکارا از فلسفه جهل جهانی می گیرند در واقع یکی است و آن اینست که دنیا متوهم است. « العالم متوهم ماله وجود حقیقی ». یعنی اینکه عالم بارآوردهٔ خیالی است اندر خیال و بقول پیروان مکتب « ودانتا » پدیدهٔ پدیده‌ها و مظاهرِ مظاهرهاست (pratibhāṣikī).

نجات و آزادی (mokṣa)

نجات و آزادی هدف نهائی معنویت و مکاتب ششگانه فلسفی هندو است. هند هرگز علم را از عمل جدا ندانسته است و نمی‌توان حکمت هندی را بدون این جنبه عملی که در واقع هدف نهائی آن است درنظر گرفت. کافی نیست که مافقط بدانیم که آتمان چیست و برهمن کدام است بلکه بایستی که این حقایق جزئی از وجود ما بگردند وما عین آن حقایقی بشویم که بدانان گرویده‌ایم. باید بین انسان و برهمن اتحاد کاملی حاصل گردد و این اتحاد فقط در مقام وصال و فنا (samādhi) میسر است و بس. آنچه مورد نظر این مکتب است فقط فراگرفتن علوم نظری نیست، بلکه غرض یکنوع کیمیاگری معنوی و تبدیل مس وجود به زر وحدت است. « ودانتا » می‌خواهد که به بیماریهای جسم و روان درمان ببخشد وچون ریشه همهٔ مشقات، رنج جهانی‌است که از جهل و نادانی سرچشمه می گیرد، « ودانتا » درحین اینکه ضعف‌های بشر را تجزیه و تحلیل می کند راه نجات و درمان آنرا نیز تجویز کرده وانسان را به‌راه رستگاری و نجات مطلق هدایت می کند. فنون ریاضت وطریق وصول به واقعیت همان مبانی «یوگا» است که در فصل « یوگا » بدان به‌تفصیل اشاره شد.

در خاتمه این چند بیت را که « شانکارا » در راه آزادی و نجات سروده است نقل می کنیم :

«نفس خویش را خاموش کن، بر حواس خود تسلط یاب.

خویش را در کنه واقعیت ممتازی که دراعماق دل نیزمتجلی‌است معدوم‌ساز.

هنگامی که با برهمن یکی گردی، تاریکیهائی که از ازل بر اثر نادانی، سایه بر دلت افکنده بودند در آنی ناپدید خواهند شد[1].

آنچه ورای نظام طبقاتی و معتقدات خانوادگی است، آنچه نه‌صورت دارد و نه شکل،

آنچه که برفراز نیکی و بدی است، آنچه ورای زمان و مکان و حواس‌است،

آن برهمن است و تو همان برهمنی[2].

۱ - *Vivekacuḍāmāni*, 366

۲ - *Ibid.* 254

کتاب شناسی عمومی (۱)

منابع عمومی

A. Barth : *Oeuvres, Quarante ans d'indianisme*, Paris, 1914, 1917, 1918, 1927

A. L. Basham : *The Wonder that was India*, Grove Press, Inc., New York, 1959

Ananda. K. Coomaraswamy : *Hinduism and Buddhism*, Philosophical Library, New York, no date,

——— *The Dance of Shiva*, The Noonday Press, New York, 1959

——— *The Transformation of Nature in Art*, Harvard University Press, Cambridge, Mass., 1934

Alain Daniélou : *Le polythéime hindou*, Editions Buchet Chatel, Paris 1960

Surendranath Dasgupta : *A History of Indian Philosophy*, Cambridge, Cambridge University, vol. I : 1922, vol. II : 1932, vol. III : 1940, vol. IV: 1949, vol. V : 1955

——— *Hindu Mysticism*, Frederick Ungar Publishing Co, New York, 1959

——— *Indian Idealism*, Cambridge University, Cambridge, 1962

Paul Deussen : *Outlines of Indian Philosophy : with an Appendix on the Philosophy of the Vedanta in its Relations to Occidental Metaphysics*, Berlin, Karl Curtins, 1907

——— *Allgemeine Geschichte der Philosophie, mit besonderer Berücksichtigung der Religionen.* F. A. Brockhaus, Leipzig, 1920

Charles Eliot : *Hinduism and Buddhism*, Routledge & Kegan Paul Ltd, London vol. I: 1962, vol. II: 1962, vol. III: 1962

J. N. Farquhar : *An Outline of the Religious literature of India*, Oxford, 1920

Geoffrey Theodore Garrat, ed., *The Legacy of India*, The Clarendon Press, Oxford, 1933

Helmuth von Glasenapp : *Die Philosophie der Inder*, Alfred Kröner Verlag, Stuttgart, 1949

۱- این فهرست معرف تحقیقات جامعی است که دربارهٔ فلسفهٔ هند بعمل آمده و نگارنده از برخی از آنها سود جسته است.

——— Traduction française par A. M. Esnoul : *La philosophie indienne*, Payot, Paris, 1921

——— *Brahma und Buddha*, Deutsche Buchgemeinschaft, Berlin, 1926

René Grousset : *Les philosophies indiennes*, *Les systèmes*, Bibliothèque française de Philosophie, Nouvelle série, 2 vols, Declée de Brouwer et Cie, Paris, 1931

——— *Histoire de la philosophie orientale*, Nouvelle librairie nationale, Paris, 1923

René Guénon : *Introduction générale à l'étude des doctrines hindoues*, Les éditions Véga, Paris, 1952

V. Henry : *Les littératures de l' Inde*, Hachette, Paris, 1904

Mysore Hiriyanna : *Outlines of Indian Philosophy*, George Allen & Unwin Ltd, London, 1958

——— *The Essentials of Indian Philosophy*, George Allen & Unwin Ltd, London, 1932

Arthur Berriedale Keith : *A History of Sanskrit Literature*, Oxford University Press, Oxford, 1961

Louis de La Valleé Poussin : *Le brahmanisme* : *Notions sur les religions de l' Inde*, Bloud, Paris, 1910

Arthur Anthony Macdonell : *A History of Sanskrit Literature*, Motilal Banarsidass, Delhi, 1962

——— *Brhad-Devatā*, 2 vols, V and VI, H. O. S. Cambridge, Mass., 1904

T. M. P. Mahadevan : *Outlines of Hinduim*, Chetana Ltd, Bombay, 1960

Paul Masson-Oursel, H. de William-Grabowska et Philippe Stern : *L' Inde antique et la civilisation indienne*, Edition Albin Michel, Paris, 1951

——— *Esquisse d'une histoire de la philosophie indienne*, Paris, 1923

——— *La philosophie comparée*, Paris, 1923

Friedrich Max Müller : *The Six Systems of Indian Philosophy*, Longmans Green & Co, New Impression, London, 1928

Hermann Oldenberg : *Die indische Philosophie*, Leipzig, 1913

Rudolf Otto: *Mysticism East and West*, trans., by Bertha L. Bracey and Richenda C. Payne, The Macmillan Co, New York, 1932

P. Oltramare : *Histoire des idées philosophiques dans l' Inde. I. Brahmanisme II. Bouddhisme,* Musée Guimet, Paris, 1906 et 1923

Jwala Prasad : *History of Indian Epistemology*, Munshi Ram Manohar Lal, Delhi, 1958

S. Radhakrishnan : *Indian Philosophy,* George Allen & Unwin Ltd, London, vol. I : 1962, vol. II : 1962

——— and Charles A. Moore : *A Source Book in Indian Philosophy*, Princeton University Press, 1957

Louis Renou et Jean Filliozat : *L' Inde Classique*, Manuel des études indiennes, vol. I, Payot, Paris, 1947-1949, vol II , Imprimerie nationale, Paris, 1953

Jadunath Sinha : *History of Indian Philosophy*, Sinha Publishing House, Calcutta, vol. I : 1956, vol. II, Central Book Agency, Calcutta, 1952

Otto Strass : *Indische Philosophie,* E. Reinhardt, Munich, 1925

Luigi Suali : *Jntroduzione allo studio della filosofia indiana*, Mattei & Co , Pavia, 1912

Moriz Winternitz : *A History of Indian Literature*, vol. I : Calcutta, 1927, vol. II : Calcutta, 1933, vol. III : Geschichte der indischen Litteratur, Leipzig, 1920

Heinrich Zimmer, Joseph Campbell ed ., *Philosophies of India,* Bollingen Series, XXVI, New York, Pantheon Books, 1951

——— *Myths and Symbols in Indian Art and Civilization*, Bollingen Series, VI, New York, 1963

مجموعه‌ها

The Cultural Heritage of India, The Ramakrishna Mission, Calcutta, vol. I : 1958 vol. II : 1962, vol. III : 1953, vol. IV : 1956

Encyclopaedia of Religion and Ethics, ed., James Hastings, 13 vols, New York, 1928

The History and Culture of The Indian People, ed., R. C. Majumdar, vol. I : The

The Vedic Age, London, 1957, vol. II: The Age of Imperial Unity, Bombay, 1960, vol. III : The Classical Age, Bombay, 1962 ....

The Cambridge History of India, ed., E. J. Rapson, vol. I : Ancient India,. Cambridge, 1922 .....

وداها

Sri Aurobindo : *Hymns to the Mystic Fire, Hymns to Agni from the Rig Veda, translated in their esoteric sens*, Sri Aurobindo Ashram, Pondicherry, 1952

Abel Bergaigne : *La religion védique d'aprés les hymnes du Rig-Véda*, F. Vieweg, Paris, 1878-83, 3 vols

Haurice Bloomfield, trans., *Hymns of the Atharva Veda, together with Extracts from the Ritual Books and the Commentaries*. S. B. E, XLII, Reprinted by Motilal Banarsidass, Delhi, 1964

——— *Vedic Concordance*, H. O. S, X, Cambridge, Mass., 1906

——— *The Religion of the Veda, the Ancient Religion of India*, New York, London, 1908

——— *The Rig-Veda Repetitions*, 2 vols, XX, XXIV, H. O, S, Cambridge Mass., 1916

P. E. Dumont : *L'agnihotra, Description de l'agnihotra dans le rituel védique*, The Johns Hopkins Préss, Baltimore, 1939

Karl Geldner : *Der Rigveda aus dem Sanskrit ins Deutsche übersetzt* H. O. S. XXXIII-XXXV, Cambridge, Mass., 1951

H. Grassmann : *Wörterbuch zum Rig-Veda*, 1872

Ralph. T. H. Griffith, trans., *The Hymns of the Rg Veda, Translated with a popular Commentary*, in 2 vols, The Chowkhamba Sanskrit Studies, vol. XXXV, Varanasi, 1963, Fourth Edition

——— *The Hymns of the Sāma Veda, Translated with a popular Commentary*, The Chowkhamba Sanskrit Studies, vol. XXVIII, Varanasi, 1963, Fourth Edition

A. Hillebrandt : *Vedische Mythologie*, Breslau, 1891-1902

A. Kaegi : *The Rig Veda : the Oldest Literature of the Indians*, Ginn & Co, Boston, 1886

A. Berriedale Keith: *The Religion and Philosophy of the Veda and the Upanishads*, 2 vols, XXXI-XXXII, H. O. S, Cambridge, Mass., 1925

——— *The Veda of the Black Yajus School, entitled Tāittirīya Samhitā*, 2 vols, XVIII-XIX, H. O. S, Cambrige, Mass., 1914

Louis de La Vallée Poussin : *Notions sur les religions de l' Inde* : Le Védisme, Bloud, Paris, 1909

A. A. Macdonell : *Vedic Mythology*, Indological Book House, Varanasi, 1963

——— *A Vedic Reader for Students*, Oxford University Press, 1960, Fifth Impression

——— and A. B. Keith : *Vedic Index of names and Subjects*, reprinted by Motilal Banarsidass, 2 vols, Delhi, 1958

F. Max Müller : *The Vedas*, Susil Gupta Ltd, Calcutta, 1956

——— trans., *Vedic Hymns*, Part I, *Hymn to the Maruts, Rudra, Vāyu, and Vāta*, S. B. E, XXXII, reprinted by Banarsidass, Delhi, 1964

H. Oldenberg, trans., *Vedic Hymns*, Part II, *Hymns to Agni*, S. B. E, XLVI, Delhi, 1964

——— *Die Religion des Veda*, Berlin, 1894

Peter Peterson, trans., *Hymns from The Rig Veda, ed., with Sayana's Commentary and notes*, Government Book Agency, Bombay, 1888, Bhandakar Oriental Research Institute, Poona, 1924

Z. A. Ragozin : *Vedic India, as embodied principally in the Rig-Veda*, Fisher Unwin Ltd, London, 1923

Louis Renou : *Bibliographie védique*, Adrien Maisonneuve, Paris, 1931

——— *Les maîtres de la philosophie védique*, Paris, 1928

William D. Whitney, trans., *Atharva Veda Samhitā*, vols. VII and VIII, H.O. S. reprinted by Motilal Banarsidass, Delhi, 1962

براهماناها

Julius Eggeling trans., *The S'atapatha Brāhmana according to The text of Mādhyandina*

School, ni 5 vols, S. B. E, XII, XXVI, XLI, XLIII, XLIV, Reprinted by Motilal Banarsidass, Delhi, 1963

Martin Haug, trans., *The Aitareya Brahmanam of the Rig Veda*, S. B. H, IV, Allahabad, 1922

A. B. Keith, trans., *The Rig-Veda Brāhmanas, The Aitareya and Kauṣītaki Brāhmaṇas of The Rig Veda*, H. O. S. XXV, Cambridge, Mass., 1920

Rajendralal Mitra : *Gopatha Brāhmana of Atharva Veda*, Critical Edition, Bibliotheca Indica, Calcutta, 1872

——— *Aitareyāranyaka with the Commentary of Sāyanācārya*, Critical Edition, Bibliotheca Indica, Calcutta, 1876

——— *Taittirīya Āranyaka with Sāyanacārya Bhāsya*, Critical Edition, Bibliotheca Indica, Calcutta, 1871

Sylvain Lévi : *La doctrine du sacrifice dans les Brāhmanas*, Paris, 1898

H. Oldenberg : *Die Weltanschauung der Brāhmana Texte*, Göttingen, 1919

E. Röer : *Taittirīya Samhitā of the Black Yajur Veda, with Sāyanācārya Bhāṣya*, Critical Edition, Bibliotheca Indica, Calcutta, 1860

اوپانیشادها

منابع اصلی

متون سانسکریت با تفسیر شانکارا

The Brhadaranyaka Upanishad with the Commentary of Sankara Āchārya and the Gloss of Ānanda Giri, edited by Dr. E. Röer, Bibliotheca Indica, Calcutta, 1849

The Chāndogya Upanishad with the Commentary of Sankara Āchārya and the Gloss of Ānanda Giri, edited by Dr. E. Röer, Bibliotheca Indica, Calcutta, 1850

The Taittarīya and Aittareya Upanishads, with the Commentary of Sankara Āchārya, and the Gloss of Ānanda Giri, and the Swetaswatara Upanishad with the Commentary of Sankara Āchārya, edited by Dr. E. Röer, Bibliotheca Indica, Calcutta, 1850

The Isā, Kena, Kaṭha, Prasna, Muṇḍa, Māṇḍukya Upanishads with the Gommentary of Sankara Āchārya and the Gloss of Ānanda Giri, edited by Dr. E. Röer, Bibliotheca Indica, 1850

Minor Upaniṣads, volume I, Saṁnyāsa, edited by F. O. Schrader, Adyar, Madras, 1912

Unpublished Upaniṣads, edited by the pandits of Adyar Library under the supervision of Dr. C. Kunhan Raja, Adyar, Madras, 1938

The Sāmānya Vedānta Upanishads, with the Commentary of Sri Upanishad-Brahma-Yogin, edited by Pandit A. Mahadeva Sastri, Adyar, Madras, 1921

The S'aiva Upaniṣads, with the Commentary of Upaniṣad-Brahma-Yoyin, edited by Pandit A. Mahadeva Sastri, Adyar, Madras, 1950

The Vaiṣnava Upaniṣads, with the Commentary of Sri Upaniṣad-Brahma-Yogin, edited by Pandit A. Mahadeva Sastri, Adyar, Madras, 1953

The Yoga Upaniṣads with the Commentary of Sri Upaniṣad-Brahma-Yogin, edited by Pandit A. Mahadeva Sastri, Adyar, Madras, 1921

متن و ترجمهٔ اوپانیشادها به فرانسه

Aitareya Upaniṣad, publiée et traduite par Lilian Silburn, Adrien Maisonneuve, Paris, 1950

Atharvas'ira Upaniṣad, publiée et traduite par B. Tubini, Maisonneuve, Paris, 1952

Bāṣkala-mantra Upaniṣad, publieé et traduite par Louis Renou, Maisonneuve, Paris, 1956

Brahmabindūpaniṣad, publiée et traduite par B. Tubini, Maisonneuve, Paris, 1952

Chāgaleya Upaniṣad, publiée et traduite par Louis Renou, Maisonneuve, Paris, 1959

Isa Upaniṣad, publiée et traduite par Louis Renou, Maisonneuve, Paris, 1943

Katha Upaniṣad, publiée et taduite par Louis Renou, Maisonneuve, Paris, 1943

Kaivalya Upaniṣad, publiée et traduite par B. Tubini, Maisonneuve, Paris, 1952

Kauṣītaki Upaniṣad, publiée et traduite par Louis Renou, Maisonneuve, Paris, 1948

Kena Upaniṣad, publiée et traduite par Louis Renou, Maisonneuve, Paris, 1943

Māṇḍūkya Upaniṣad et Kārikā de Gauḍapāda, publiée et taduite par Em. Lesimple, Maisonneuve, Paris, 1944

Mundaka Upaniṣad, publié et traduit par Jacqueline Maury, Maisonneuve, Paris, 1943

Maitry Upaniṣad, publiée et traduite par Mlle. Esnoul, Maisonneuve, Paris, 1952

Prasna Upaniṣad, publiée et traduite par J. Bousquet, Maisonneuve, Paris, 1948

Sarvasaropaniṣad, publiée et traduite par B. Tubini, Maisonneuve, Paris, 1952

S'vetās'vatara Upaniṣad, publiée et traduite par Aliette Silburn, Maisonneuve, Paris, 1948

Taittirīya Upaniṣad, publiée et traduite par Em. Lesimple, Maisonneuve, Paris, 1948

Chāndogya Upaniṣad, traduite par E. Sénart, Paris 1930

متن و ترجمهٔ اوپانیشادها به انگلیسی و آلمانی

T. R. Srinivasa Aiyangar, trans., *S'aiva Upaniṣads*, The Adyar Library, 1953

——— trans., *Vaiṣnava Upaniṣads*, Adyar, Madras 1945

——— trans., *Yoga Upaniṣads*, The Adyar Library, 1952

——— trans., *Sāmānya Vedānta Upaniṣads*, Adyar, Madras, 1941

J. A. B. Van Buiten, trans., *The Maitrāyanīya Upaniṣad*, Mouton and Co, Gravenhage, 1962

Paul Deussen, trans., *Sechzig Upanishads des Veda*, Brockhaus, Leipzig, 1897

Swāmī Gambhīrānanda, trans., *Eight Upaniṣads with the Commentary of S'ankarācārya*, 2 vols, Calcutta, vol. I : 1957, vol. II : 1958

——— *Minor Upanishads*, Calcutta, 1956

Robert E. Hume, trans., *The Thirteen Principal Upanishads*, Oxford, 1921

M. Hiriyanna, trans., *Kenopanishad with the Commentary of Srī Sankarāchārya*, Sri Vain Vials Press, Srirangam, 1912

Ganganatha Jha, trans., *The Chāndogyopaniṣad with the Commentary of S'ankara*, Oriental Book Agency, Poona, 1942

Swāmī Mādhavānanda, trans., *The Bṛhadāranyaka Upaniṣad with the Commentary of S'ankarācārya*, Mayavati, Almora, Second Edition, no date

F. Max Müller, trans., The Upanishads: *The Khandogya-upanishad, the Talavakāra upanishad, the Aitareya-āranyaka, the Kaushītaki-brāhmana-upanishad, and the Vāgasaneyi-samhitā-upanishad*, S. B. E, vol. I, reprinted by Motilal Banarisdass, Delhi, 1965

———— The Upanishads: *The Katha-upanishad, the Mundaka-upanishad, the, Taittirīyaka-upanishad, The Brihadāranyaka-upanishad, the S'vetāsvatara, The Pras'na, and the Maitrāyana-brahmana-uponishad*, S. B. E, vol. XV, reprinted by Motilal Banarsidass, Delhi, 1956

Swami Nikhilananda, trans., *The Upanishads*, Harper & Bros, New York, 2 vols, 1949, 1951

S. Radhakrishnan, trans., *The Principal Upanishads*, edited with Text and Translation, George Allen & Unwin Ltd, London, 1953

Swami Sharvanānda trans., *The Upanishad Series: Isha, Kena, Kaṭha, Pras'na, Munḍaka, Māndūkya, Aitareya, Taittirīya*, Mylapore, Madras, no date

Rai Bahadur Srisa Chandra Vidyarnava and Pandit Mohan Lal Sandal, trans., *Aitareya Upaniṣat and the Taitirīya Upaniṣat*, Parts I-III, S. B. H, XXX, Allahabad, 1925

(Srisa Chandra Basu) trans., *Chāndogya Upaniṣad*, S. B. H, III, 1910

———— trans., *Isa, Kcna, Katha, Prasna, Mundaka, Manduka*, S. B. H, I, 1924

———— and Pandit Mohan Lal Sandal, trans., *The Kauṣitaki Upaniṣat and the Maitri Upaniṣat*, S. B. H, XXXI, 1925-1926

Swāmi Vimalānanda, trans., *Muhānārāyanopaniṣad*, Mylapore, Madras, 1957

منابع فرعی

S. C. Chakravarti : *The Philosophy of The Upanishads*, University of Calcutta, 1935

Paul Deussen: *Allgemeine Einleitung und Philosophie des Veda bis auf die Upanishads*, F. A. Brockhaus, Leipzig, 1894

——— *Die Philosophie der Upanishads*, F. A. Brockhaus, Leipzig, 1899

——— ibid., trans., by A. S. Geden, *The Philosophy of the Upanishads*, T. and T. Clark, Edinburg, 1906

Friedrich Heiler : *Die Mystik in den Upanishaden*, O. Schloss, Munich, 1925

Hermann Oldenberg: *Die Lehre der Upanishaden and die Anfänge des Buddhismus*, Vandenhoeck & Ruprecht, Göttingen, 1915

S. Radhakrishnan : *The Philosophy of The Upanishads*, London, 1924

Pandit Mohan Lal Sandal : *Philosophical Teachings in the Upaniṣats*. S. B. H. Extra, V, Allahabad, 1926

دین و فلسفهٔ بودائی

منابع اصلی

متون مقدس پالی

بیشترمتون مقدس پالی درمجموعه‌های: «انجمن متون پالی» (P. T. S = Pāli Text Society)
و «آثار مقدس بودائیها» (S. B. B = Sacred Books of the Buddhists)
و «آثار مقدس شرق» (S. B. E = Sacred Books of the East)
به زبان انگلیسی برگردانده شده است.

Dīgha-nikāya. Dialogues of the Buddha, trans , by T. W. Rhys Davids and Mrs. Rhys Davids, S. B. B, vol II, III, IV, London, 1956, 1957, 1959

Majjhima-nikāya. Further Dialogues of the Buddha, trans., by Lord Chalmers, S. B. B, V, VI, London, 1926-27

Samyutta-nikāya. The Book of the Kindred Sayings, trans., by Mrs. Rhys Davids and F. L. Woodward, P. T. S, Transl. Series, VII. X, vol. I, and II, London, 1918-30

Samyutta-nikāya, trans., Mrs. Rhys Davids and F. L. Woodward, P. T. S, Transl. Series, XIII, vol. III, London, 1927

——— trans., Mrs. Rhys Davids, P. T. S, Transl. Series, XIV, vol. IV, London, 1927

Anguttara-nikāya. The Book of the Gradual Sayings, trans., F. L. Woodward, P. T. S, Transl. Series, XXII, XXIV, vol. I, vol. III, London 1932, 1933, 1951, 1953

——— trans., E. M. Hare, P. T. S, Transl. Series, XXV, vol III, 1934, 1953

——— trans., E. M. Hare, P. T. S, Transl. Series, XXVI, vol. IV, 1935, 1955, also, vol. V, trans., by F. L. Woodward, London, 1936, 1955 Transl. Series, XXVII

Khuddakapāṭha, trans., by Childers (J. R. A. S=Journal of the Royal Asiatic Society), London, 1870

Dhammapada, Verses on Dhamma, and Khuddaka-pāṭha : the Text of the Minor Sayings, re-edited and trans., by Mrs. Rys Davids. S. B. B, VII, 1931

Dhammapada, trans., from Pāli by F. Max Müller, S. B. E, vol. X, reprinted by Motilal Banarsidass, Delhi, 1965

Buddhist Legends, trans., from the Dhammapada Commentary by E. W. Burlingame, H. O. S, vols: XXVIII, XXIX, XXX, Cambridge, Mass., 1921

The Udāna, trans., from the Pāli by D. M. Strong, London, 1902

The Itivuttaka, trans., with an Introduction and notes by J. H. More, New York, 1908

The Sutta-nipāta, trans., by V. Fausböll, S. B. E, vol. X, reprinted by Motilal Banarsidass, Delhi, 1965

Thera-and Therī-gāthā, *Psalms of the Brethen*, trans., Mrs. Rhys Davids,

London, 1913, and *Psalms of the Sisters*, by the same, London, 1909, P. T. S, Trausl. Series, 4, 1

The Jātaka together with its Commentary, edited by V. Fausböll, 1877-97

A Buddhist manual of psychological ethics, being a translation of the first book in the Abhidhamma Piṭaka entitled Dhamma-sangani, With introductory Essay and notes by C. A. F. Rhys Davids, London, 1900

The Commentary *Atthasālinī*, trans., as the *Expositor* by P. M. Tin and Mrs Rhys Davids, London, 1920-2. P. T. S, Transl. Series, VIII, IX

Puggala-paññatti, designation of human types, trans., by B. C. Law, London, 1924 P. T. S, Transl. Series, XII

Points of Controversy, being a translation of the Kathā-vatthu, by S. Z. Aung and Mrs. Rhys Davids, London, 1915, P. T. S, Transl. Series, V

Buddhist Suttas : *The Mahā-Parinibbāna Suttanta, The dhamma-Kakka-Ppavattanna-Sutta, The Tevigga Suttanta,. The Ārankheya Sutta, The Ketokhila Sutta The Mahā-Sudassana Suttanta, The Sabbāsava Sutta*, trans., from Pāli by T. W. Rhys Davids, S. B. E, vol. XI, reprinted by Motilal Banarsidass, Delhi, 1965

Vinaya Texts, trans., from Pāli by T. W. Rhys Davids and H. Oldenberg

Part I : *The Pātimokkha*, the *Mahāvagga* I-IV

Part II : *The Mahāvagga*, V-X, *The Kullavagga*, I-III

Part III : *The Kullavagga*, IV-XII, S. B. E, vol XIII, XVII, XX, reprinted by Motilal Banarsidass, Delhi, 1965

The Questions of King Milinda, trans., from Pāli by T. W. Rhys Davids, Part I, S. B. E, vol. XXXV, Part II, S. B. E, vol. XXXVI, reprinted by Motilal Banarsidass, Delhi, 1965

سایر متون پالی

Buddhaghoṣa : *Visuddhimagga*, edited by Mrs Rhys. Davids, London, 1920-1

trans., by P. M. Tin as : *the Way of Purity*, P. T. S, Transl. Series, XI, XVII, XXI

Anuruddha : *Abhidhammatthasangaha* . J. P. T. S, (Journal of the Pāli Text Society) London, 1884. trans., by S. Z. Aung and edited by Mrs. Rhys Davids as : *Compendium of Philosophy*, P. T. S , Transl, Series, II

The Yogāvacara's Manual of Indian mysticism as practised by Buddhists, edited by T. W. Rhys Davids, London, 1869, trans., by F. L. Woodward as: *Manual of a Mystic*, London, 1916, P. T. S, Transl - Series, VI

متون مقدس سانسکریت مربوط به‌تراوادا وماهایانا

Le Mahāvastu, publié par Emile Sénart, Paris, 1882 - 1897

The Mahāvastu, trans., by J. J. Jones, vol. I, London, 1949, S. B. B, XVI. The second volume, London, 1952, S. B. B, XVIII

S'atasāhasrika - prajñāpāramitā, edited by P. Ghoṣa, Calcutta, 1902

Ashṭasāhasrika - prajñāpāramitā, edited by R. L. Mitra, Calcutta, 1888. trans., in part by M. Walleser as : *Die Vollkommenheit der Erkenntnis*, Göttingen, 1914

Vajracchedikā, edited by F. Max Müller, Oxford, 1881

Buddhist Mahāyāna Texts, S. B. E, reprinted by Motilal Banarsidass, Delhi, 1965, Contains translations of *Buddha - carita* of As'vaghosha
Sukhāvatīvyūha
Vajracchedikā
Prajñāpāramitā - hrdaya - sūtra
and *Amitāyurdhyāna - sūtra*

Saddharmapundarika, edited by H. Kern and B. Nanjio, St. Petersburg, 1908 - 12

——— trans., by H. Kern, S. B. E, XXI, reprinted by Motilal Banarsidass, Delhi, 1965

Lalitavistara, edited by R. L. Mitra, Calcutta, 1877

Lankāvatāra-Sūtra, edited by B. Nanjio, Kyoto, 1923

——— trans., by D. T. Suzuki, London, 1932, reprinted, 1956, 1959, and 1966

Kas'yapaparivarta, a Mahāyānasūtra of the Ratnakūṭa Class, edited in the Original Sanskrit, in Tibetan and in Chinese by Baron A. von Staël-Holstein, Shanghai, 1926

Guhyasamāja-tantra, edited by Bhattacharya, Gaekwad's Oriental Series 53, Baroda, 1931

Suvarnaprabhāsa-sūtra, edited by Ḥ. Idzumi, Kyoto, 1931, (analysed and partly trans., from the Mongolian by I. J. Schmidt in *Mémoires de l' Académie Impériale des Sciences*, sixième série, Tome I, St. Petersburg, 1832

Bhadrakalpikā-sūtra, trans., by I. J. Schmidt in the above *Mémoires* .... vol. II, pp. 41-86

Tantras :

Ādikarmapradīpa, in Bouddhisme, études et matériaux, par Louis de La Vallée Poussin, London, 1898

Subhāṣitā-samgraha, edited by C. Bendall, Louvain, 1905

Les chants mystiques de Kānha et de Saraha; les Dohā-koṣa et caryā, ed., et traduction par M. Shahidullah, Paris, 1928

سایر متون سانسکریت

Vasubaudhu : *L'abhidharmakos'a*, traduit par L. de La Valleé Poussin, Paris, 1923-5

Nāgārjuna : *Madhyamakavrtti, Mūlamadhyama-kārikās avec la Prasannapadā, Commentaire de Candrakīrti*, publié par. L. de La Valleé Poussin, St. Petersburg, 1911

——— *Die Mittlere Lehre, nach der Tibetischen Version übersetz*, von M. Walleser, Heidelberg, 1911

Nāgārjuna : *Die Mittlere Lehre, nach der Chinesischen Version übersetz* von M. Walleser, Heidelberg, 1912

Th. Stcherbatsky : *The Conception of Buddhist Nirvāna* (with a trans., of Chap. 1 and 25 of Chandrakīrti's *Prasannapadā*), Leningrad, 1927

Ausgewählte Kapitel aus der Prasannapadā (Chap. 5, 12-16), S. Schayer, Krakow, 1931

Feuer und Brennstoff, by S. Schayer., (Trans., of chap. 10, of the Prasannapadā). Lwow, 1926

As'vaghosha : *Discourse on the Awakening of Faith in the Mahāyāna*, (Mahāyānas'raddhotpāda), trans., from the Chinese Version by D. T. Suzuki, Chicago, 1900

Deux traités de Vasubandhu, Vims'atikā et Trims'ikā, publié par S. Lévi, Paris, 1925

Matériaux pour l'étude du système Vijñaptimātra (avec la traduction de Vims'atikā et Trims'ikā) par S. Lévi, Paris, 1932

Boddhisattvabhūmi, being the fifteenth section of Yogācārabhūmi, edited by U. Wogihara, Tokyo, 1930. (Summary in English with notes by C. Bendall and L. de La Vallée Poussin in *Muséon*, 1905)

S'antideva : *Bodhicaryāvatāra*, edited by I. P. Minaev, St. Petersburg, 1889. traduction française par L. de La Vallée Poussin, Paris, 1907

S'antideva : *S'ikshāsamuccaya*, edited by C. Bendall, St. Petersburg, 1897-1902

——— trans., by C. Bendall and W. H. D. House, London, 1921

Uttaratantra, The Sublime Science of the Great Vehicle to Salvation being a Manual of Buddhist Monism, The work of Ārya Maitreya with a Commentary by Āryāsanga, trans., from the Tibetan by E. Obermiller, Published in *Acta Orient*, IX. 1931

منابع فرعی

E. Burnouf : *Introduction à l'histoire du bouddhisme indien*, Paris, 1844

Lord Chalmers ed., *Buddha's Teaching : being the Suttanipāta or Discourse Collection*, H. O. S, XXXVII, Cambridge, Mass., 1933

Edward Conze : *Buddhism, Its Essence and Development*, Philosophical Library, New York, 1954

——— *Buddhist Texts through the Ages*, New York, 1954

Ananda. K. Coomaraswamy : *Buddha and the Gospel of Buddhism*, Harrap., London, 1928

C. A. F. Rhys Davids : *Gotama the Man*, London, 1928

——— *Sakya or Buddhist Origins*, London, 1931

——— *Buddhism, a Study of Buddhist Norm*, New York, 1912, revised : *Buddhism : Its Birth and Dispersal*, London, 1934

——— *Buddhist Psychology*, Luzac, London, 1924

——— *A Manual of Buddhism*, London, 1932

——— *Outlines of Buddhism, a Historical Sketch*, London, 1934

T. W. Rhys Davids : *Buddism : Its History and Literature*, New York, 1926

——— *Buddhist India*, New York, 1903

Manmatha Nath Dutt : *Aspects of Mahāyāna Buddhism and Its Relation to Hīnayāna*, London, 1930

W. Geiger : *Pāli Literatur und Sprache*, Strasbourg, 1916

William Gemmell, trans., *The Diamond Sutra* (chin-kang-ching) or Prajnā Paramita, London, 1911

H. von Glasenapp : *Der Buddhismus in Indien und in Fernen Osten*, Berlin, 1936

——— *Die Weisheit des Buddha*, Baden Baden, 1947

Edouard Huber, trans., *Sūtrālamkara*, Paris, Ernest Leroux, 1908

H. Jacobi, trans., *Trims'ikāvijñāpti des Vasubandhu mit Bhāsya des Acārya Sthiramati*, Stuttgart, 1932

A. B. Keith : *Buddhist Philosophy in India and Ceylan*, Clarendon Press, Oxford, 1923

H. Kern, trans., by Gédéon Huet : *Histoire du Bouddhisme dans l' Inde*, Guimet, Paris, 1901-1903, 2 vols

——— *Manual of Indian Buddhism*, Encyclopaedia of Indo-Aryan Research, vol. III, Part VIII, Trübner, Strasbourg, 1896

Louis de La Vallée Poussin : *Bouddhisme, Études et Matériaux, La théorie des douze causes*, Luzac, London, 1913

——— *Bouddhisme : opinions sur l'histoire de la dogmatique*, Paris, 1909

——— *Le dogme et la philosophie du bouddhisme*, Beauchesne, Paris, 1930

——— *Morale bouddhique*, Paris, 1927

——— *Nirvāna*, Beauchesne, Paris, 1925

——— trans., *Vimsakakārikā-prakarana*, (par Vasubandhu) Muséon, Louvain, 1912

——— *The Way to Nirvana, six Lectures on Ancient Buddhism as a Discipline of Salvation*, Cambridge University Press, 1917

B. C. Law : *The Life and Work of Buddhaghosa*, Calcutta, 1922

——— *Chronology of the Pali Canon*, Calcutta, 1932

——— *Buddhistic Studies*, edited by Dr. B. C. Law, Calcutta, 1932

——— *Geography of Early Buddhism*, London, 1932

Etienne Lamotte : *La somme du Grand Véhicule d' Asanga* (Mahāyāna-Samgraha) texte et traduction, Muséon, vol. VII, Louvain, 1939

——— *Le traité de la grande vertu de Sagesse* (Mahāprajñā-pāramitā-Shastra) Muséon, Louvain, 1949, 2 vols

——— *Histoire du bouddhisme indien*, Louvain, 1958

Sylvain Lévi, trans., *Mahāyāna sutrālamkāra, exposé de la doctrine du Grand Véhicule selon le système Yogācāra* (par Asanga), Paris, 1907-1911

William Montgomery Mc Govern : *Introduction to Mahāyāna Buddhism*, Trübner, London, 1922

T. R. V. Murti : *The Central Philosophy of Buddhism*, Allen & Unwin, London, 1955

H. Oldenberg : *Buddha : Sein Leben, sein Lehre, sein Gemeinde*, Stuttgart, 1914

——— ibid., trans., by W. Hoey, *Buddha, his Life, his Doctrine, his Order*, London, 1882

——— Karl Seidenstücker, und Helmuth von Glasenapp
Gedanken von Buddha, Berlin, 1942

P. Oltramare : *La théosophie bouddhique*, Paris, 1923

O. Rosenberg : *Die Probleme der Buddhistischen Philosophie*, Harrassowitz, Heidelberg, 1924

Th. Stcherbatsky : *Buddhist Logic*, 2 vols, First Published in Leningrad, 1930. Second Edition, The Hague, 1958

——— *The Central Conception of Buddhism and the meaning of the word Dharma*, Susil Gupta, Calcutta, 1961. Third Edition

——— (Aus dem Russischen übersetz von Otto Strauss). *Erkenntnistheorie und Logik der späteren Buddhisten*, Munich, 1924

——— *Rapports entre la théorie bouddhique de la connaissance et l'enseignement des autres écoles philosophiques de l' Inde*, Muséon, Louvain, 1904

——— *The Conception of Buddhist Nirvāna*, Leningrad, 1927

D. T. Suzuki : *The Lankāvatāra Sūtra, a Mahāyāna Text*, London, reprinted, 1956, 1959, 1966

——— *Studies in the Lankāvatāra Sūtra*, London, 1930, reprinted, 1957

——— *Outlines of Mahāyāna Buddhism*, Luzac, London, 1907

——— *Philosophy of the Yogācāra*, Muséon, Louvain, 1904

Giuseppe Tucci : *Il Buddhismo*, Foligno, 1926

——— *On Some Aspects of the Doctrines of Maitreya and Asanga*, Calcutta, 1930

E. J. Thomas, trans., *Buddhist Scriptures, a Selection translated from the Pali with Introduction*, W of E Series, 1931

——— *History of Buddhist Thought*, London, 1959

——— *The Life of Buddha as Legend and History*, London, 1930, Second Edition

Max Walleser : *Die Buddhistische Philosophie in ihrer geschichtlichen Entwicklung*, 1-3., Heidelberg, 1911

F. Weller : *Das Leben des Buddha von As'vaghosa*, Leipzig, 1926

C. H. Ward : *Buddhism*, vol. I : *Hīnayāna*, The Epworth Press, London, 1952

——— *Buddhisn*, vol. II : *Mahāyāna*, London, 1952

H. Clarke Warren : *Buddhism in Translations*, Harvard University Press, Cambridge, Mass., 1953

Sogen Yamakami : *Systems of Buddhistic Thought*, University of Calcutta, Calcutta, 1912

دین و فلسفهٔ جین

منابع اصلی و فرعی

Barodia : *History and Literature of Jainism*, Bombay, 1909

———— *Outline of Jainism*, London, 1916

G. B. Burch : *Seven-Valued Logic in Jaina Philosophy*, International Quaterly, vol. IV, No. 1, Feb. 1964

H. von Glasenapp : *Der Jainismus*, Berlin, 1925

A. Guérinot : *Essai de bibliographie Jaina*, Leroux, Paris, 1906

———— *La religion djaina, histoire, doctrines, culte, coutumes, institutions*, Geuthner, Paris, 1926

H. Jacobi : «Eine Jaina Dogmatik» (*Umasvati's Tattvārthādhigama Sūtra*) *Zeitschrift der Deutschen Morgenländischen Gesellschaft*, 60. F. A. Brockhauss, Leipzig, 1906

———— trans., *Jaina-Sūtras.*, Part I, The *Ākārānga-Sūtra and the Kalpa-Sūtra*, S. B. E, XXII, reprinted by Motilal Banarsidass, Delhi, 1964

———— trans., *Jaina-Sūtras.*, Part II, *The Uttarādhyayana Sūtra, The Sūtrakrtānga Sūtra*, S. B. E, XLV, Delhi, 1964

———— *Jainism*, E. R. E, vol. VII

J. Jaini : *Outlines of Jainism*, Cambridge University Press, 1916

H. Moore Johnson, trans., *Trisaṣṭis'alākāpuruṣacarita.*, vol. I, *Ādīs'vara carita*, Gaekwad's Oriental Series, vol. LI. Oriental Institute, Baroda, 1931

M. Lal Mehta : *Outlines of Jaina Philosophy*, Bangalore, 1954

G. Hanumant Rao : *The Jaina Instrumental Theory of Knowledge*, Proceedings of the First Indian Philosophical Congress, 1925

Champat Rai Jain : *The Practical Path, The Key of Knowledge*, Arrah, 1916-1919

Satkari Mookerji : *The Jaina Philosophy of Non-Absolutism : a Critical Study of Anekāntavāda*, Calcutta, 1944

Walter Schuring : *Die Lehre der Jainas*, Berlin und Leipzig, 1935

——— trans., by Wolfgang Beurlen : *The Doctrine of the Jainas*, Motilal Banarsidass, Delhi, 1962

Mrs. S. T. Stevenson : *The Heart of Jainism*, Oxford University Press, 1915

Satis Chandra Vidyabhusana : *History of Indian Logic*, Calcutta, 1921, pp. 158-224

——— trans., *Nyāyavatāra : The Earliest Jaina Work on Pure Logic*, by Siddhasena Divākara, Calcutta, 1909

بهاگاوات گیتا، حماسه‌ها و پوراناها

منابع اصلی و فرعی

The Bhagavad-Gītā, with eleven Commentaries, Critically edited, Second Edition, Gujarati Printing Press, Bombay, 1935

The Song Celestial, or Bhagavad Gītā, trans., by Sir Edwin Arnold, Philadelphia, 1934

Bhagavad Gītā or, The Lord's Song, trans., by Lionel David Barnett, London, 1920-26

The Bhagavad Gītā, trans., and interpreted, H. O. S. XXXVIII - XXXIX, Cambridge, Mass., 1944

Bhagavad-Gītā, The Song of the Master, trans., by Charles Johnson, New York, 1908

The Bhagavadgītā, with the Sanatsugātīya and the Anugītā, trans., by K. T. Telang, S. B. E, vol. VIII, rcprinted, Delhi, 1963

The Original Gītā, trans., and ed., by Rudolf Otto, London, 1939

The Bhagavadgītā, with an Introductory Essay, Sanskrit Text, English Translation and Notes, by S. Radhakrishnan, London 1963

La Bhagavadgītā, traduite par Émile Sénart, Paris, 1922

Shrimat-Bhagavad-Gītā, with text, trans., by Swami Swarupananda, Calcutta, 1956

The Bhagavad Gītā with the Commentary of Sri Sankaracharya, trans., by A. Mahadeva Sastry, Madras 1961

Notes sur la Bhagavad Gītā, par Etienne Lamotte, Geuther, Paris, 1929

Mahābhārata, Complete Translation in 12 vols, by Pratap Chandra Roy, Oriental Publishing Co, Calcutta, no date

Le Mahābhārata, en 12 vols, Leroux, Paris, 1863-1899

Das Mahābhārata, by H. Oldenberg, Göttingen, 1922

The Great Epic of India, by Edward Washburn Hopkins, Yale University Press, 1928

Ethische Probleme aus dem Mahābhārata, Otto Strauss, Florence, 1912

The Rāmāyana of Vālmiki, trans., by R. T. Hotchkin Griffith, Trübner, London, 1870-1874, 5 vols

Le Rāmāyana, 2 vols, Maisonneuve, Paris, 1903

The Ramayana of Valmiki, trans., by Hari Prasad Shastri, 3 vols, London, vol. I : 1962, vol. II : 1957, vol. III : 1959

Der Rāmāyana, Geschichte und Inhaht, by H. Jacobi, Bonn, 1893

Kurma Purāna, a System of Hindu Mythology and Tradition, ed., by N. Mukhopadhyaya, Bibliotheca Indica, Calcutta, 1890

The Garuḍa Purāna, trans., by Ernest Wood and S.V. Subrahmanyam, S. B. H, IX, Allahabad, 1911

Garuda Puranam, trans., by M. N. Dutt, Calcutta, 1908

Brahma Vaivarta Purana, trans., by Rajendra Nath Sen, Brahma khanḍa, Prakṛt, Kṛṣna, Ganes'a khanḍa, S. B. H, Allahabad, 1922

The Shrimad Bhagavatam of Krishna-Dwaipayana Vyasa, trans., by J. M. Sanyal 5 vols, Oriental Publishing Co, Galcutta, Second Edition, no date

Le Bhāgavata-Purāna, 5 vols, Imprimerie nationale, Paris, 1840-1898

Markandeya Puranam, trans., by F. E. Pargiter, Bibliotheca Indica, Calcutta, 1904

Vayu Purana, a System of Hindu Mythology and Tradition, by Rajendral Mitra 2 vols, Bibliotheca Indica, Calcutta 1893

Varaha Purana., edited by Pt. Rishikesh Shastri, 2 vols, Bibliotheca Indica, Calcutta, 1893

The Vishnu Purāna, a System of Hindu Mythology and Tradition, trans., by H. H. Wilson, London, 1840, Calcutta, 1961, Third Edition

Harivamsha Puranam, trans., by M. N. Dutt, Calcutta, 1897

Vaisnavism, by W. Crooke, E. R. E, vol. 12

The Institutes of Vishnu or the Vishnu-smrti, trans., J. Jolly, S. B. E, vol. VII, reprinted, Delhi, 1965

The Laws of Manu, or the Manu-smrti, trans., by G. Bühler, S. B. E, vol. XXV, reprinted, Delhi 1964

Vaisnavism, S'aivism and minor religious systems, by. R. G. Bhandakar, 1913

Introduction to the Pañcarātra and the Ahirbudhnya Samhitā, by O. Schrader, Adyar, 1916

Der S'aiva-Siddhānta, by H. W. Schomerus, Leipzig, 1912

Sivaitische Heiligenlegenden, by H. W. Schomerus, Jena, 1926

S'aivism, by R. W. Frazer, E. R. E, vol. 11

آئین تانترا

A. Avalon (Sir John Woodroffe) *The Principles of Tantra*, (Tantra Tattva) Ganesh & Co, Madras, 1960, Third Edition

———— *The World as Power*, Madras 1957

———— *S'akti and S'akta*, Madras, 1959, Fifth Edition

———— *The Greatness of S'iva*, Madras, 1963, Fourth Edition

———— *The Great Liberation, Mahānirvāna Tantra*, Madras, 1963 Fourth Edition

———— *Introduction to Tantra S'āstra*, Madras, 1956, Third Edition

———— *Tantrarāja tantra*, Madras, 1954

———— *Kāma-kalā-vilāsa*, Madras, 1961, Third Edition

———— *The Garland of Letters*, (Varnamālā) Madras, 1963, Fourth Edition

———— *Hymns to the Goddess*, Madras, 1952, Second Edition

———— *Hymn to Kālī, Karpūrādi-Stotrā*, Madras, 1953, Second Edition

———— *Kulacūdāmani Nigama*, Critical Edition, Madras, 1956

چارواکا

E. B. Cowell & A. E. Gough : *Sarvadars'anasamgraha*, Varanasi, 1961, Sixth Edition

E. B. Cowell : « Charvaka System», *Journal of Asiatic Society of Bengal*, XXXI, 1862

A. Hillebrandt : « Zur Kenntnis der Indischen Materialisten » *Festschrift für Ernst Kuhn*, Munich 1916

Dakshinaranjan Shastri : *A Short History of Indian Materialism, Sensationalism and Hedonism*, Galcutta, 1930

——— trans., *Chārvāka-Shasti* (Indian Materialism), Calcutta

Giuseppe Tucci : *Linee di una storia del materialismo indiano*, Roma, 1924

نیایا

منابع اصلی

The Nyāya Sūtras of Gotama, trans., by M. Satis'a Chandra Vidyabhusana, S. B. H, vol. VIII, Allahabad, 1930, Second Edition

Le Compendium des Topiques, (Tarkasamgraha d' Ānnambhatta) Maisonneuve, Paris, 1949

Tarkabhāṣā, Exposition of Reasoning, by Kes'avamis'ra, Critically edited by N. N. Kulkarni, Oriental Book Agency, Poona, 1953, Second Edition

Tarkabhāṣa or Exposition of Reasoning, trans., Ganganatha Jha, Oriental Book Agency, Poona, 1949, Second Edition

Nyāyasāra of Āchārya Bhāsarvajña with the Nyāyasārapadapañchikā of Vāsudeva of Kashmir, Critically edited and trans., by M. P. Vāsudeva Shastri Abhyankar and C. R. Devadhar, Poona, 1922

Nyāyasārah of Bhāsarvajña with the Commentaries : Nyāyamuktāvali of Apapārkadeva and Nyāyakalānidhi of Ānandānubhavācārya, Critically edited by S. Subrahmanya Sastri and V. Subrahmanya Sastri, Madras, 1961

Bhāṣā-Pariccheda with Siddhānta-muktāvalī, by Vis'vanātha Nyāya-Pañcānana,

trans., by Swāmī Mādhavānanda, Calcutta, 1954, Second Edition

The Elements of Indian Logic, with the Text and Hindi and English Translations of Tarkasamgraha, Benares, 1934, Second Edition

منابع فرعی

Sitanusekhar Bagchi : *Inductive Reasoning, a Study of Tarka and its Role in Indian Logic*, Calcutta, 1953

Sadananda Bhaduri : *Studies in Nyāya-Vais'eṣika Metaphysics*, Poona, 1947

S. Chandra Chatterjee : *The Nyāya Theory of Knowledge*, Calcutta, 1950, Second Edition

D. H. Holmes Ingalls : *Materials for the Study of Navya-Nyāya Logic*, H. O. S, XL, Cambridge, Mass., 1951

H. Jacobi : «Indische Logik», *Nachrichten der Göttinger Gesellschaft der Wissenschaften*, Göttingen, 1901

Ganganatha Jha : *The Nyāya Philosophy of Gautama*, Allahabad University, no date

A Berriedale Keith : *Indian Logic and Atomism, an Exposition of the Nyāya and Vais'eṣika Systems*, Clarendon Press, Oxford, 1921

Umesha Mishra : *Conception of Matter according to Nyāya-Vais'eṣika*, Allahabad, 1936

H. Niel Randha : *Indian Logic in the Early Schools*, London, 1930

S. Kuppuswami Sastri : *A Primer of Indian Logic according to Annabhatta's Tarkasamgraha*, Madras, 1961, Third Edition

Stanislaus Schayer : « Studien zur Indischen Logik I, II », *Bulletin international de l' Académie polonaise des Sciences et des Lettres*, 1932, pp. 98-102, et 1933, pp. 90-96

——— « Über die Methode der Nyaya-forschung », *Festschrift Moriz Winternitz*, Leipzig, 1933

Sadajiro Sugiura and Edgar. A. Singer, Jr., eds., *Hindu Logic as preserved in China and Japan*, Philadelphia, 1900

Giuseppe Tucci, trans., «Nyāyamukha of Dignāga : The Oldest Buddhist Text on Logic », Materialien zur Kunde des Buddhismus, Heft 15. Heidelberg, 1930

———— *Pre-Dinnaga Buddhist Texts on Logic from Chinese Sources*, Oriental Institute, Baroda, 1929

———— « Buddhist Logic before Dinnaga», *Journal of the Royal Asiatic Society of Great Britain and Ireland*, 1929, pp. 451-488

Satis Chandra Vidyabhusana : *A History of Indian Logic*, Calcutta, 1921

وی شیشیکا

منابع اصلی

The Vais'eṣika Sūtras of Kanāda, trans., by Nandalal Sinha, S. B. H, Allahabad, 1923, Second Edition

The Vais'eṣika Sūtras of Kanāda with Comments from the Upaskāra of S'ankara Mis'ra and the Vivrtti of Jayanārāyana-tarkaparichānana, E. J. Lazarus, Benares, 1873

The Padārthadharmasangraha of Praçastapāda with the Nyīyakandalī of S'rīdhara, trans., by M. Ganganatha Jha, Allahabad, 1916

منابع فرعی

B. Faddegon : *The Vais'eṣika System*, Amsterdam, 1918

Werner Handt : *Die Atomistische Grundlage der Vais'eṣikaphilosophie*, Leipzig, 1900

P. Masson-Oursel : « L'atomisme indien », *Revue Philosophique*, 1924

H. Ui, trans., *The Vais'eshika Philosophy according to the Das'apadārtha-s'āstra, Chinese Text*, edited by F. W. Thomas, Varanasi, 1962, Second Edition

سانکهیا

منابع اصلی

The Sankhya Karika of Iswara Krishna, an Exposition of the System of Kapila, with Original Sanskrit Texts, trans., by John Davies, Calcutta, 1957, Second Edition

The Sankhya Kārikā, trans., by H. T. Colebrooke, and *The Bhāṣya or Commentary of Gaudapada*, trans., by H. H. Wilson, Tookaram Tatya, Bombay 1887

The Sāmkhya Kārikā of Is'vara Kṛṣna, being a treatise on psycho-physics for Self-Realization, ed., and trans., by R. Phukan, Calcutta, 1960

The Sānkhyakārikā of Is'vara Kṛṣna, trans., by S. S. Suryanarayana Sastri, University of Madras, 1948

The Sankhya Aphorisms of Kapila with the Illustrative Extracts from the Commentaries, trans , by J. R. Ballantyne, London, 1885, Third Edition

The Tattva-Kaumadī of Vāchaspati Mis'ra, an English Translation with the Sanskrit Text, by Ganganatha Jha, Tookaram Tatya, Bombay, 1896

The Tattvakaumadī (Vacaspati Misra's Commentary on the Samkhya-Karika,), trans., by V. Har Dutta Sharma, Poona, 1934

The Sāmkhya-pravacana-bhāṣya, or Commentary on the Exposition of the Sānkhya Philosophy of Vijñānabhikṣu, ed., by R. Garbe, H. O. S, vol. II , Cambridge, Mass., 1943

Aniruddha's Commentary and the Original Parts of Vedāntin Mahādeva's Commentary on the Sāmkhya Sūtra, trans., by R. Garbe, Calcutta, 1892

منابع فرعی

Joseph Dahlman : *Samkhya-Philosophie*, Berlin, 1902

Richard Garbe : *Die Sāmkhya Philosophie*, Leipzig, 1894, 1917

———— Ibid., trans., by R. D. Vadekar : *The Samkhya Philosophy*, Poona

———— *Samkhya and Yoga*, Strasbourg, 1896

E. H. Johnston : *Early Sāmkhya*, London, 1937

A. B. Keith : *The Sāmkhya System*, Calcutta, 1949, Second Edition

Jag Mohan Lawl, trans., *The Samkhya Philosophy of Kapila*, Edinburg, 1921

J. N. Mukerji : *Sāmkhya or the Theory of Reality, a Critical and Constructive Study of Is'varakrsna's Sāmkhya-Kārikā*, Calcutta, 1931

B. N. Seal : *Positive Science of the Ancient Hindus*, 1915

V. V. Sovani : *A Critical Study of the Sānkhya System*, Poona, 1935

یوگا

منابع اصلی

The Yoga System of Patañjali, or the Ancient Hindu Doctrine of Concentration, trans., by J. Haughton Woods, H. O. S, vol. XVII, Cambridge, Mass., 1927, Second Edition

Patañjali Darshana of the System of Yoga Philosophy, by Maharshi Kapila, with the Commentary of Vyasa and the Gloss of Vachaspati Mishra ed., by Pandit Jibananda Vidyasagara, Calcutta, 1940, Third Edition

Yogadarsana by Sri Patanjali, with the Bhashya of Krishna Dvaipayana and a Commentary called Tatva Vaisarada, by Sri Wachaspati Misra, with notes by Sri Bal Ramodasin, Benares, 1911

The Yoga-Dars'ana, The Sūtras of Patañjali with the Bhāṣya of Vyāsa, trans., by Ganganatha Jha, Bombay, 1907

The Patanjali Yoga-Sutra with Vyasa Commentary, trans , by Bengali Baba, Poona, 1949, Second Edition

Yoga Sutras of Patanjali, trans., by J. R. Ballantyne and Govind Sastri Deva, Calcutta, 1963, Fourth Reprint

The Yoga Ṣūtras of Patanjali, trans., by Charles Johnson, New York, 1912

The Yogasārasamgraha of Vijñānabhikṣu, by Ganganatha Jha, Bombay, 1894

منابع فرعی

René Allar : *L'essence du Yoga*, Paris, 1957

Alain Daniélou : *Yoga, The Method of Re-integration*, London, 1949

Surendranath Dasgupta : *The Study of Patanjali*, University of Calcutta, 1920

——————— *Yoga as Philosophy and Religion*, London, 1924

——————— *Yoga Philosophy in Relation to other Systems of Indian Thought*, Calcutta, 1930

Mircea Eliade : *Le yoga, immortalité et liberté*, Payot, Paris, 1954

Jacob Wilhelm Hauer : *Yoga als Heilweg*, Stuttgart, 1932

H. Jacobi : *Ursprüngliches Yoga System*, Sitzungsberichte der Preussischen Akademie der Wissenschaften, Berlin, 1929, 1930

Sigurd Lindquist : *Die Methoden des Yoga*, Lund, 1932

Ernest Woods : *Yoga Dictionary*, New York, 1956

می‌مانسا

منابع اصلی

The Mīmāmsā Sūtras of Jaimini, trans , by Pandit Mohan Lal Sandal, S. B. H, XXVII, 1923-25, XXVIII, Allahabad, 1925

The Pūrva Mīmāmsā Sūtra of Jaimini, trans., by Ganganatha Jha, Chap. I-III, S. B. H, X, Allahabad, 1916

Mānameyodaya, trans., by C. Kunhan Raja, Madras, 1933

Arthasangraha of Laugākshi Bhāskara, trans., by D. V. Gokhale, Poona, 1932

Shabara-Bhāshya of Shabara, trans., Ganganatha Jha, in four Parts

Tantravārttika of Kumarila, trans., by Ganganatha Jha

S'lokavārttika of Kumarila, trans., by Ganganatha Jha

S'āstradipikā of Pārthasārathi Misra, trans., by D. Venkatramiah, Baroda, 1940

The Mīmāmsā Nyāya Prākās'a of Āpadevī : A treatise on the Mīmāmsā System of Āpadeva, trans., by F. Edgerton, Yale University Press, New Haven, 1929

منابع فرعی

Ganganatha Jha : *Prabhākara School of Pūrva Mīmāmsā*, Benares, 1918

——— *Pūrva Mīmāmsā in its Sources : with a Critical Bibliography by Umesha Mishra*, Benares Hindu University, 1942

Pandurang Vaman Kane : *A Brief Sketch of the Pūrva Mīmāmsā System*, Poona, 1924

A. B. Keith : *The Karma Mīmāmsā*, London, 1921

P. Shastri : *Introduction to the Pūrva Mīmāmsā*, Calcutta, 1923

N. Vasanmal Thadani: *The Mīmāmsā : The Sect of the Sacred Doctrines of the Hindus*, Delhi, 1952

ودانتا

منابع اصلی

Vedānta - Sūtras with the Commentary by S'ankarācārya, trans., by George Thibaut, S. B. E, vol. XXXVIII, XXXIV, reprinted by Motilal Banarsidass, Delhi 1962

The Brahmasūtrabhāṣya, Text with Foot-Notes and Variants, etc., re-edited by Rām Āchārya, « Kāvyatīrtha », Bombay, 1848, Third Edition

Brahma-Sūtra, Sankara-Bhāshya, Bādarāyana's Brahma-Sūtras with Shankarāchārya's Commentary, trans., by V. M. Apte, Bombay, 1960

Brahma - Sutras, with Text, word - for - word Translation, trans ., by Swami Vireswarananda, Calcutta, 1962, Third Impression

Vedānta Explained, (*S'amkara's Commentary on the Brahma-Sūtras*), trans., by V. H. Date, in 2 vols, Bombay, vol. I : 1954, vol. II : 1959

The Brahma Sūtra, The Philosophy of Spiritual Life, trans., by S. Radhakrishnan, London, 1960

The Vedānta-Sūtras, with the Commentary of Rāmānuja, trans., by George Thibaut, S. B. E, vol. XLVIII, Reprinted by Motilal Banarsidass, Delhi, 1962

S'rībhāṣya of Rāmānuja, ed , by R. D. Karmakar, in 2 vols, University of Poona, Sanskrit and Prakrit Series, Poona, Part I : 1959, Part II: 1962

The Vedānta Sūtras with the Srī-Bhāṣya of Rāmānujāchārya, trans., by M. R. Bahadur Rangacarya and V. Aiyangar, Madras, 1919

Vedānta-Pārijāta-Saurabha of Nimbarka and Vedānta-Kaustubha of S'rīnivāsa, (*Commentaries on the Brahma Sūtras*), trans., by Roma Bose, Bibliotheca Indica, Calcutta, vol. I : 1940, vol. II : 1941, vol. III : 1943

Vivekachudamani of Shri Shankaracharya, text and trans., by Swami Madhavananda, Calcutta, 1957

Viveka-chūdāmani or Crest Jewel of Wisdom of Sri S'ankarāchārya, trans., by Mohini, M. Chatterjee, Madras, 1932

Drg-drs'ya-viveka, text and trans., by Swāmi Nikhilānanda, Mysore, 1955

L'Enseignement méthodique de la connaissance du soi de Shankarāchārya, traduit et annoté par René Allar, Paris 1958

Ātmabodhah, Self-Knowledge, trans., Swāmi Nikhilānanda, Madras, 1962, Second Edition

Upadesha sāhasri in two parts-Prose and Poetry of Srī Sankarāchārya, Mylapore, Madras, 1961, Third Edition

Vakyavrtti and Atmajñanopadeshaviddhi of Sri Sankaracharya, trans., by Swami Jagadananda, Madras, 1953, Third Impression

Ātmanānātmaviveka . . . and Ātmabodha by Shrimat S'ankarāchārya, trans., by M. M. Chatterjee, Bombay, 1932

Aparokṣanubhuti or Self-Realization of Sri Sankaracharya, trans., by Swami Vimuktananda, Calcutta, 1955, Second Impression

Rāmānuja's Vedārthasamgraha, Critical Edition and Translation by J. A. B. Van Buitenen, Poona, 1956

Gauḍapāda-Kārikā, trans., by R. Damodar Karmakar, Poona, 1953

Vedāntaparibhāṣā by Dharmarāja Adhvarin, ed., and trans., by S. S. Suryanarayana Sastri, Adyar, Madras, 1942

Vedānta-sāra by Sadānanda : a Work on Vedanta Philosophy, trans., by M. Hiriyanna, Oriental Book Agency, Poona, 1929

Vedanta sara or the Essence of Vedanta of Sadananda Yogindra, trans., by Swami Nikhilananda, Calcutta, 1959, Fourth Edition

منابع فرعی

Swami Abhedananda : *Vedanta Philosophy*, New York, 1899

Bhikan Lal Atreya : *The Philosophy of the Yogavāsiṣṭha*, Adyar, Madras, 1936

——— *The Yogavāsiṣṭha and its Philosophy*, Benares, 1939

C. N. Krishnaswami Aiyar, S. Krishnaswami Aiyangar : *Three Great Acharyas: Sankara, Ramanuja, Madhva*, Madras, 1923

L. D. Barnett : *Brahma-Knowledge : an Outline of the Philosophy of the Vedanta as set forth by the Upanishads and by S'ankara*, London, 1907

S. K. Belvakar : *Vedānta Philosophy*, (Shree Gopal Basu Mallik Lectures on). Part I : Lect. 1-6, Poona, 1929

K. C. Bhattacharya : *Studies in Vedāntism*, Calcutta, 1909

K. Bhattacharya : *An Introduction to Advaita Philosophy*, Calcutta, 1924

A. K. Chaudhuri : *The Doctrine of Maya*, Calcutta, 1950

——— *A Realistic Interpretation of S'ankara Vedānta*, Calcutta

——— *Self and Falsity in Advaita Vedanta*, Calcutta, 1955

G. Dandoy : *L'ontologie du Vedānta*, traduit de l'anglais par Louis Marcel Gauthier, Desclée de Brouwer, Paris, 1932

S. Kumar Das : *A Study of Vedānta*, Calcutta, 1934

——— *Towards a Systematic Study of the Vedanta*, Calcutta, 1931

Paul Deussen : *Das System des Vedanta*, Leipzig, 1921

——— ibid., trans., by Charles Johnston : *The System of the Vedānta*, Chicago, 1912

——— J. H. Woods, and C. B. Runkel, trans., *Outline of the Vedānta System of Philosophy according to Shankara*, Harvard University Press, Cambridge, Mass., 1927

P. C. Devanji, trans., *Siddhantabindu by Madhusūdana-sarasvati : a Commentary on the Das'as'loki of S'amkarācārya*, Gaekwad's Oriental Series, vol. 64, Baroda, 1933

V. S. Ghate : *Le vedānta : étude sur les brahma-sūtras et leur cinq commentaires*, Tours, 1918

H. von Glasenapp : *Madhvas Philosophie des Vishnu Glaubens, mit einer Einleitung über Madhva und Seine Schule*, Bonn, 1923

J. Gonda : *Notes on Brahma*, Utrecht, 1950

René Cuénon : *L'homme et son devenir selon le vedânta*, Paris, 1952, Quatrième Edition

P. Hacker : « Eingentümlichkeiten der Lehre und Terminologie S'ankara's » *Zeitschrift der Deutschen Morgendländischen Gesellschaft*, 1950, pp. 246-286

——— *Untersuchungen über Text des frühen Advaitavāda. 1 Die Schüler S'ankaras*, Mainz : Akademie der Wissenschaften und der Literatur, 1950

S. S. Hasurkar : *Vācaspati Mis'ra on Advaita Philosophy*, Darbhanga, 1928

Ganganatha Jha : *Advaitasiddhi of Madhusudana Sarasvati*, trans., in Indian Thought (vol. 6, 1914, vol. 10, 1917)

——— *S'ankara Vedanta*, Allahabad, 1939

J. Johnson, trans., *The Vedāntatattvasāra ascribed to Rāmānujāchārya*, Benares, 1898

Olivier Lacombe : *L'absolu selon le vedânta*, Geuther, Paris, 1937

T. M. P. Mahadevan : *Gauḍapada : Study in Early Vedanta*, Madras, 1952

K. Satchidananda Murty : *Revelation and Reason in Advaita Vedānta*, Andhra University, 1959, 1961

M. R. B. Rangacarya, trans., *The Sarva-siddhānta samgraha of S'ankarācārya*, Madras, 1909

B. A. Krishnaswamy Rao : *Outlines of Philosophy of Sri Madwacharya*, Tumkur, 1951

P. M. Lal Sandal, trans., *The Siddhānta Dars'anam of Vyāsa*, S. B. H, XXIX, Allahabad, 1925

——— *Māyāvāda, Or the Non-Dualistie Philosophy* (Vedanta), Poona, 1938

K. Shastri : *An Introduction to Advaita Philosophy*, Calcutta, 1926

S. S. Suryanarayana Sastri and C. Kunhan Raja, trans., *Vācaspati's Bhāmatī*, Madras, 1933

——— and T. M. P. Mahadevan, trans., *Bhedadhikkara*, (A free translation under the title : *A Critique of Difference*, Madras, 1936

P. D. Shastri : *The Doctrine of Māyā in the Philosophy of the Vedānta*, London, 1911

B. N. K. Sharma : *A History of Dvaita School of Vedānta and its Literature*, 2 vols, Bombay, vol. I : 1960, vol. II : 1961.

Siddheswaranda : *Quelques aspects de la philosophie védantique*, Maisonneuve, Paris, 1941

R. T. Singh : *The Vedānta of S'ankara - a Metaphysics of Value*, Jaipur, 1949

M. Sircar : *Comparative Studies in Vedantism*, Bombay, 1927

——— *The System of Vedantic Thought and Culture*, Calcutta, 1925

B. N. Srinivasachari : *The Philosophy of Bhedābheda*, Adyar, 1950

——— *The Philosophy of Vis'iṣṭādvaita*, Adyar, 1943

K. C. Varadachari : *Sri Ramanuja's Theory of Knowledge*, Oriental Institute Studies, Tirupati, 1943

A. Venis, trans., *The Vedānta Siddhāntamuktāvalī of Prakās'ānanda*, trans , in the *Pandit*, Benares, 1890

S. Varma Shastri, trans , *The S'vetās'vatara*, S. B. H, XVIII, Allahabad, 1916

B. N. K. Sharma : *Philosophy of S'rī Madhvācārya*, Bombay, 1962

Max Walleser : *Der ältere Vedanta*, Heidelberg, 1910

فهرست اعلام و موضوعات[1]

آ

---

(١) علامت پ دراین فهرست و فهرست لاتینی حرف اختصاری پانویس است

ل

م

فهرست نام کتابها و اشخاص و اصطلاحات[1]

---

۱ - اصطلاحات سانسکریت و پالی با حروف عادی، نام رسائل و کتب سانسکریت و پالی با حروف عادی و حرف اول بزرگ، و اصطلاحات اروپائی و نامهای خاص با حروف ایتالیک و حرف اول بزرگ چیده شده است.

Ṣ

T

Centre iranien pour le dialogue
des civilisations
Collection: études indiennes N. 2

Daryush Shayegan

Religions et Philosophies de l'Inde

Tome II

1978

طرح جلد : فرمان

مرکز ایرانی مطالعهٔ فرهنگها

مجموعهٔ مطالعات هندی - ۲